4

دراسات دينيّة معاصرة

الدين والمعنوية

مجموعة مؤلفين



دراسات دينية معاصرة 4

الدين والمعنوية

مجموعة مؤلفين

إعداد:
محمدحسين كياني







الدين والمعنوية / مجموعة مؤلفين ؛ اعداد محمد حسين كياني.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٢.
٢٨٢ صفحة ؛ ٢٤ سم.-(دراسات دينية معاصرة : ٤)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٢٨٠-٢٨٢
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٠٩٥
١. الحياة الروحية. ٢. الحياة الدينية. أ. كياني، محمد حسين ، معد. ب. العنوان.

LCC : BP596.S66 .D56 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

الدين والمعنوية (دراسات دينية معاصرة - ٤)

تأليف: مجموعة باحثين

إعداد: محمدحسين كياني

الناشر: العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة

الطبعة: الأُولىٰ، ٢٠٢٢م

الكمية:

السعر:

ردمك:

---

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com
Telegram: @iicss

المحتويات

المقدمة ٧
نظرية الروحانية في القرآن الكريم/ محمد مسعود سعيدى ٩
أسباب وموانع انتشار الروحانية/ عبدالحسين خسروپناه ٤٧
النسبة المفهومية بين «الروحانية» و«الدين»/ بهزاد حميدية ٧١
صلاح أو طلاح «المعنوية العلمانية»/ بهزاد حميدية.......................................١٠٧
الدلالات الخطابية للروحانية المستحدثة/ أحمد شاكر نجاد ١٣٧
ماهية التنصل عن الهوية في الروحانية المستحدثة/ أحمد شاكر نجاد.....................١٦٩
أسس الأخلاق الاجتماعية في الروحانية المستحدثة/ أحمد شاكر نجاد ١٩٥
تداعيات الحداثة على الروحانية/ وحيد سهرابي فر وباقر طالبي دارابي ٢٢٩
المعنوية بما هي استعلاء وجودي/ محمدحسين كياني......................................٢٦١

المقدمة

يشتمل هذا الكتاب تحت عنوان «الدين والمعنوية» على مجموعة من المقالات بأقلام عدد من الكتاب حول نسبة الدين والمعنوية في ضوء التركيز على المعنوية الجديدة. إن المعنوية الجديدة في شرح مبسّط عبارة عن: إشارة إلى القراءات المعنوية المطروحة في العصر الراهن من قبل عدد من الأشخاص بوصفهم من المنظرين في حقل المعنوية الجديدة. فالمعنوية الجديدة شاملة لطيف واسع من الأفكار التي يتمّ بحثها عبر آليات متنوّعة في إطار تحسين الوضع الروحي والنفسي، وتحسين العلاقات الفردية، وإيجاد الشعور بالرضا عن النفس والحصول على الهدوء والطمأنينة وما إلى ذلك. إن أغلب هذه الآليات والحلول تأتي بتأثير من الأفكار المادية، والانحراف عن التعاليم الدينية، مع التركيز على الأفهام السطحية للنظريات السايكولوجية وما إلى ذلك.

ويمكن القول برؤية أعمق: إن المعنوية الجديدة مسألة وجودية تظهر في ضوء الالتفات إلى الذات، ولغرض الوصول إلى الاستعلاء الداخلي. وكذلك يتم العمل في الغالب ـ في إطار هذا المجهود ولغرض الوصول إلى الهدف المذكور ـ على اقتراح القراءات الجديدة والأحكام المتمايزة، ولهذا السبب فقد أدّى تعدّد القراءات والأفكار والمصادر بشأن نسبة الدين والمعنوية، ولا سيّما المعنوية الجديدة منها، إلى اتخاذ مواقف متنوّعة، بل ومتناقضة في بعض الأحيان. وبشكل أكثر إثارة للتحدّي والجدل فإن المعنوية الجديدة بالنظر إلى بعض العناصر والتعاليم والتداعيات غير المألوفة، تفاقم من النزاعات الفكرية وحتى الاجتماعية، وتؤدّي إلى اتخاذ مواقف مختلفة من قبل الموافقين والمخالفين.

وفي الحقيقة والواقع فإن المسائل المتنوّعة في المعنوية الجديدة تستوجب تبلور العديد من الانتقادات من وجهة نظر الدين و الإلهيات، وهي عبارة عن: نفي القيَم

التقليدية، سلوك وحواشي القادة المعنويين، والتبعية العمياء من قبل الأنصار، وإنكار المعاد والاستناد إلى التناسخ، والتركيز على الحب الجسماني والميول النفسانية، ونفي الربوبية التشريعية، والتأكيد على النزعة الإنسانية، والإصرار على قانون الجذب، والتركيز على التجارب المعنوية بوصفها مصدرًا ومعيارًا للحقيقة، والترويج لأشكال متنوّعة من الطبّ البديل، والحلولية، والنسبية والتعددية، والترويج إلى الإلهيات الالتقاطية، والنزعة التأملية، وبعض تقنيات تحقيق الذات، والسحر والخرافة، ومذهب اللذة والمتعة، والاهتمام البحث بالإمكانات الداخلية للتعالي، والإصرار على الهدوء والسكينة النفسية بوصفها غاية الكينونة المعنوية وما إلى ذلك.

إن الكتاب الراهن في إطار مجموعة من المقالات المتنوّعة، يسعى إلى فهم الأبعاد المعنوية ولا سيّما منها المعنوية الجديدة. ومن هنا يمكن لهذه الدراسة أن تكون بمنزلة المقدمة للتأمّل في هذا الشأن، وتكون في مطالعتها فائدة بالنسبة إلى الأساتذة والباحثين والطلاب والجامعيين من الراغبين في فهم واستيعاب هذا الموضوع.

وفي الختام يجدر بنا أن نتقدّم بالشكر الجزيل لكل من ساهم في إبداع هذا الأثر، ونخص منهم بالذكر كتّاب المقالات. كما نرفع أسمى آيات التكريم لرئاسة المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد هاشم الميلاني، على ما قدّمه من المساعدات والتسهيلات الكثيرة والقيّمة في إطار إنجاز هذا المشروع، بالإضافة إلى ما قدّمه من المقترحات والاراء النافعة في هذا الشأن. كما نتقدم بالشكر لسماحة حجة الإسلام الدكتور السيد محسن الموسوي على ما تقبله من عناء الإشراف والإرشاد النافع والعلمي، ولا يفوتنا أيضًا أن نتقدم بالشكر إلى الدكتور أحمد قطبي على مقترحاته وإنجازه لبعض المراحل العملية والتنفيذية من هذا المشروع.

محمدحسين كياني

نظرية الروحانية في القرآن الكريم في ضوء أسلوب النظرية المجذّرة[1]

محمد مسعود سعيدي[2]

إن عودة الناس في المجتمعات الراهنة إلى الروحانية، والاتجاه المتزايد نحو أنواع العرفان المستحدث[3]، دليل على بقاء الحاجة الأساسية لدى الإنسان المعاصر دون تلبية، حيث تدعي الروحانيات المدعاة أنها بصدد تلبيتها[4]. في هذه الاتجاهات الجديدة، لا تنحصر الروحانية بالضرورة ضمن قيود الأديان الرسمية والأصيلة، بل يتمّ اليوم طرح الروحانية في بعض البلدان الغربية بوصفها موضوعًا جادًا للدراسة والتحقيق في الأروقة والحلقات الجامعية، بل ويبدون حتى إجراءات عملية للتربية والتعليم في مدارس هذه البلدان، ويقومون بإجراءات متزايدة في تنمية البُعد الروحي والأخلاقي لدى الصغار، بالإضافة إلى بُعدهم العقلاني[5].

---

١. المصدر: سعيدي، محمدمسعود، المقالة بعنوان «نظريه معنويت در قرآن بر پايه روش نظريه زمينه‌اى» في مجلة (*كتاب قيم*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد٢٢، ربيع وصيف ١٣٩٩، الصفحات ١٨٥ إلى ٢١٢.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. عضو الهيئة العلمية في كلية العلوم والثقافة الإسلامية.

٣. كينغ، «معنويت‌گرائي در عصري پسامدرن: إيمان و عمل در بسترهايي جديد»(الروحانية في عصر ما بعد الحداثة: الإيمان والعمل في حواضن جديدة)، ص ٥٩ ـ ٦٧.

٤. ماغي، «معنوي اما نه ديني: نقدي بر جنبش معنويت‌گرائي مدرن» (روحاني ولكن غير ديني: نقد للحركة الروحانية الحديثة)، ص ١٣٦ ـ ١٤٥؛ تانغ، «نقدي بر معنويت‌گرائي عصر جديد» (نقد روحانية العصر الجديد)، ص ٩١ ـ ٩٥.

٥. كينغ، «معنويت‌گرائي در عصري پسامدرن: إيمان و عمل در بسترهايي جديد» (الروحانية في عصر ما بعد الحداثة: الإيمان والعمل في حواضن جديدة)، ص ٦٤ ـ ٦٦.

يُضاف إلى ذلك أن الروحانية في الوقت الراهن يتمّ الاهتمام بها من قبل مختلف الباحثين بوصفها علاجًا للأمراض[١]. كما خضعت الروحانية ـ بوصفها بُعدًا من الشخصية الإنسانية التي يمكن أن تنطوي على تأثير هامّ في تطبيق الواجب المهني والسلوك التنظيمي في أماكن العمل[٢]، أو تساعد المدراء في هداية المؤسسات[٣] ـ للبحث في الخطّة التحقيقية للمتخصصين في علم الإدارة، وارتباط ذلك بالنجاح في كسب الأرباح والعمل[٤]. يمكن من خلال ما سبق أن نتوصّل إلى أن هناك في العالم الراهن إدراك وإقبال متزايد على الروحانية. كما ظهرت التحولات العالمية بشأن الروحانية نفسها على شكل ظهور وتزايد الجماعات الروحانية المستحدثة في إيران أيضًا. إن المسار المتصاعد للجماعات الروحانية المستحدثة، يقتضي بالمجتمع ذي الأغلبية المسلمة أن يبدي مزيدًا من التأمل في القرآن الكريم، ويعمل على مقارنة رؤيته بشأن الروحانية والظواهر المرتبطة بها، كي يتمكن من مقارنة مختلف أنواع الروحانيات.

إن الدافع الأول لهذه الدراسة هو فهم هذه النقطة، وهي: هل يمكن مقارنة وجهة نظر القرآن الكريم ـ بشأن الروحانية بشكل حيادي حتى الإمكان ـ بوجهة نظر الجماعات الدينية والروحانية الجديدة بشأنها؛ بحيث تكون هذه المقارنة ملزمة لهذه الجماعات مهما أمكن؟ وللقيام بهذه المهمة كان يجب العمل أولاً على تقديم تعريف للروحانية. بيد أن مفردة الروحانية لم يرد استعمالها في القرآن الكريم، بل لا وجود لهذه الكلمة حتى في معاجم اللغة العربية. بل إن علماء اللغة حتى فيما يتعلق بكلمة «المعنوي» ـ [وهي الأقرب إلى كلمة «الروحاني»][٥] ـ بمعنى المخالف للمادّي

---

1. Miller & Thoresen, "Spirituality, Religion, and Health: An Emerging Research Field"; p24 – 33; George, "Spirituality and Health: What We Know, What We Need to Know"; p 102 – 113.
2. Mohamed A. Amin et, al "Towards a Theory of Spirituality in the Workplace"; P. 102 – 105.
3. McCormiick, "Spirituality and Management"; P. 5 – 7.
4. Hanna & Lane – Maher, "Success and Spirituality in the New Business Paradigm"; P. 249 – 259.

٥. ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرّب).

أو المخالف للذاتي، يرون أنها من المفردات الجديدة والمستحدثة في اللغة العربية[1]. وإن المنظرين يذهبون إلى أن كلمة «الروحانية» المستحدثة في اللغة العربية، ترادف الاستعمال الفارسية لمفردة «المعنوية»[2]. وعليه لا يمكن أن نستخرج تعريفًا للروحانية من القرآن الكريم بشكل مباشر. ومن ناحية أخرى إذا أردنا أن نستنبط خصوصية من آيات القرآن الكريم ونعتبرها روحانية قرآنية، يبقى هذا الأمر متوقفًا على وجود تعريف مسبق للروحانية في أذهاننا ولو على نحو إجمالي وارتكازي. وعليه يجب في البداية أن نجعل من تعريف صريح أساسًا لمواصلة بحثنا. بمعنى أن علينا أولاً أن نعمل على تعريف وتحديد موضوع (الروحانية) بشكل كامل، ثم ننتقل بعد ذلك إلى استشراف رأي القرآن الكريم بشأن ما سبق أن عمدنا إلى تعريفه.

وحيث أن كلمة «الروحانية» مصطلح مستحدث، فإنه لتسهيل المقارنة أعلاه، ولكي تكون نتائج ذلك حتى الإمكان ملزمة للآخرين، سوف نقتبس معنى مفردة الروحانية من المتخصصين الذين لا ينتمون إلى مذهب أو مسلك بعينه. كما يتم السعي بالإضافة إلى ذلك بغية الحصول على المقارنة الأكثر تأثيراً، إلى اختيار التعريف الأشمل الذي يحتوي على الاشتراك والارتباط الأكبر بين المتخصصين في مختلف العلوم. وقد سبق للمحقق في دراسة أخرى قام بها في ضوء الاستفادة من ملاكي:

١. التناسب مع التحقيقات القرآنية المقارنة. و

٢. الفهم العُرفي في الاستعمالات الشائعة.

أن اختار التعريف الآتي للروحانية من بين خمسة عشر تعريفًا هامًا تمت صياغتها من قبل علماء النفس، والمعالجين النفسيين، وعلماء الاجتماع، والمتكلمين،

---

١. انظر على سبيل المثال: أنيس، ومنتصر، والصوالحي، وخلف الله أحمد، *المعجم الوسيط*، ص ٦٣٣؛ معلوف، *المنجد في اللغة*، ص ٥٣٥.

٢. انظر على سبيل المثال:

Nasr, "Introduction"; xvi-xvii.

والباحثين في الشأن الديني، وهو التعريف القائل: «الروحانية: مسار البحث النسبي الثابت عن الأمر القدسي في الحياة». إن الوجه في اختيار هذا التعريف مع توضيحات ذلك الوجه، قد تحوّل إلى مقالة مستقلة، ولكن بالنظر إلى الحجم الكبير للمطالب الأصلية التي يجب بيانها في هذه المقالة، وبالنظر إلى محدودية المجلة، لا نجد تقريرها في هذا الموضع ممكنًا[١]. وعلى كل حال فإن التعريف الذي تمّ اختياره لهذه المقالة بوصفه فرضية وتعريفًا تعاقديًا متفقًا عليه.

وليس هناك على ما يبدو سوى إيضاح مقتضب بشأن التعريف المذكور. إن المراد من «المسار» في هذا التعريف هو توالي الأنشطة والحالات الذهنية والمشاعر والأحاسيس الخاصة الموجودة لدى الإنسان، والمراد من «مسار البحث» هو السعي العملي والنفسي لإيجاد العلاقة وإدراك الحضور وإحساس القرب من الأمر القدسي والسعي من أجل الحفاظ على هذا الارتباط وعلى استمرار التجارب الحاصلة منه. والمراد من «الأمرالقدسي» هو القدرة أو القوى الأسمى والمنزّهة في اعتقاد وتفكير الإنسان؛ وهو الله والمعبودات والآلهات أو أيّ أمر متعال وغيبي وميتافيزيقي[٢] يشعر الإنسان ـ في مختلف الثقافات والمجتمعات ـ أنه خاضع وتابع له.

كما سبق أن أشرنا أنه بعد اختيار التعريف المناسب، يجب أن نرى ما الذي يقوله القرآن الكريم بشأن تلك الواقعية التي تمّ تعريفها بهذا التعريف. من ذلك على سبيل المثال: ما هو الأمر القدسي من وجهة نظر القرآن الكريم، وما هي الخصائص التي يذكرها له، وما هي الشرائط والحواضن والموانع والتداعيات التي يراها في البحث عنه والتحقيق بشأنه. في ضوء المصطلحات الأسلوبية المرتبطة بالنظرية المجذّرة[٣]، لو اكتشفنا الخصائص والعناصر والحواضن واللوازم والموانع والمسارات

---

١. من المقررنشر هذه المقالة في عددين من مجلة (پژوهش هاي عقلي نوين) الفصلية العلمية.

٢. إن كلمة الـ (transcendent) التي تتمّ ترجمتها عادة بـ (المتعالي)، تعني لغة: الشيء الذي يتجاوز الحدود العادية، واصطلاحًا: الحقيقة الغيبية وما وراء الطبيعية والمادية، أو ما وراء تصوّر الذهن البشري.

٣. استراوس، وكربين، *مباني پژوهش كيفي: فنون و مراحل توليد نظريه زمينه اي* (أسس البحث الكيفي: فنون ومراحل إنتاج النظرية المجذّرة)، ص ٣٤ ـ ٣٥، وص ٤٣ ـ ٤٤، وص ١٤٩ ـ ١٥٧.

والتداعيات لظاهرة ما، نكون قد أفدنا نظرية خاصّة بتلك الظاهرة. إن الغاية من هذه الدراسة هي العثور على هذه الخصائص للروحانية في القرآن الكريم والعمل على استنباطها. وعلى هذا الأساس فإن استنباط رؤية القرآن الكريم بشأن الروحانية وعناصرها وخصائصها وحواضنها وخلفيات تكوينها ونموّها، واستنباط الأنشطة والتعاملات الاجتماعية والمسارات المقرونة بها والمنتهية إليها، وفي نهاية المطاف تداعياتها، تؤدّي إلى الحصول على مجموعة من المعلومات التي يمكن تسميتها توسّعًا بـ «نظرية القرآن الكريم حول الروحانية» أو «النظرية الروحانية في القرآن الكريم». وفي ضوء امتلاكنا لهذه المجموعة النظرية، يمكن لنا مقارنة الروحانيات المستحدثة برؤية القرآن الكريم حول الروحانية على نحو شامل نسبيًا، ويمكن مناقشة ومقارنة رؤية كل واحد من المدّعين بشأن الأجزاء المؤلفة لتلك المعلومات، وعلى سبيل المثال بشأن الخصائص والحواضن والمسارات و... أو تداعيات الروحانية بالمعنى المشترك.

إن إبداع هذه المقالة يكمن في هذه البنية العامة المستنبطة، وأسلوب استخراجها والغاية المترتبة عليها. إن الكثير من الأجزاء المستقلة لهذا البحث والتحقيق عندما يتمّ لحاظها بشكل منفصل ومن دون النظر إلى ارتباطها فيما بينها، قد تبدو مستحدثة ـ ولا سيما بالنسبة إلى المتخصصين ـ بيد أن مجموع المسائل والمطالب وكيفية ارتباطها ببعضها، تعمل على تكوين بنية وهيكلاً بديعًا وجديدًا، وهذه البنية والتركيبة الجديدة هي ذات ما يُصطلح عليه بالنظرية (بالمعنى العلمي والمشترك) حول الروحانية (بالمعنى التخصصي والمشترك)، التي تم استخراجها من القرآن الكريم فقط بعد استقراء جميع آياته وترميز جميع الآيات ذات الصلة والعلاقة (أسلوب التنظير التجذيري الذي سيأتي إيضاحه)، وصار بالإمكان مقارنتها بنظرية سائر أدعياء الروحانية على نحو شامل وبلغة مشتركة.

في ضوء مجموع ما تقدّم يُصاغ السؤال الأصلي لهذه المقالة على النحو الآتي: إذا كانت الروحانية عبارة عن: «مسار البحث النسبي الثابت عن الأمر القدسي في الحياة»؛ فما هي نظرية القرآن الكريم بشأن الروحانية؟

إن أهم الآثار والمصادر التي تحدّثت عن الارتباط القائم بين القرآن الكريم والروحانية، عبارة عن الأعمال التي كتبها كل من: الشيخ مصباح اليزدي[١]، ومحمد علي محمدي[٢]، ورضا بابائي[٣]، ومحمد رضا نور محمدي وآخرون[٤]، ومحسن قاسم پور[٥]، ومحمد جواد رودگر[٦]، وعلي رضا نوبري وعباس علي رستگار[٧]، ورحمت الله مرزبندي وعلي أصغر زكوي[٨]، وصغرى فضلي نجاد وآخرون[٩]، وأبو القاسم فنائي[١٠]. إن بحث هذه الأعمال إنما يُشير ـ من جهة ارتباطها بهذه الدراسة لا أكثر ـ إلى أن هذه الأنشطة وإن كانت قيّمة في موضعها، وقد سعى كل واحد منها إلى إيضاح العلاقة والارتباط والنسبة بين القرآن والروحانية من زاوية خاصة، بيد أن أهدافها ومعطياتها ـ في الوقت نفسه ـ لا تصبّ في إطار أسئلة ومقاصد هذه الدراسة والمقالة. إن التقرير الكامل لخصائص هذه الأعمال والآثار لا يتناسب مع المساحة

---

١. مصباح اليزدي، «اصول و مباني معنويت از ديدگاه قرآن و سنت» (أسس ومباني الروحانية من وجهة نظر القرآن والسنة)، ص ١٢٠ ـ ١٣٣.

٢. محمدي، «رابطه تمدن و معنويت از نگاه قرآن» (الصلة بين الحضارة والروحانية من وجهة نظر القرآن)، ص ٢٧ ـ ٤٠.

٣. بابائي، «قرآن و معنويت» (القرآن والروحانية)، ص ١٢ ـ ٢٧.

٤. نور محمدي، ومردان پور شهر كردي، وراستي، «قرآن و راهكارهاي معنويت جهت تأمين بهداشت رواني انسان ها» (القرآن الكريم والحلول الروحانية لضمان الصحة النفسية للناس)، ص ٧٩ ـ ٩٦.

٥. قاسم پور، «مباني و شاخص هاي رشد معنوي انسان در قرآن» (مباني وخصائص ازدهار روحانية الإنسان في القرآن)، ص ١١١ ـ ١٣٤.

٦. رودگر، «معنويت گرائي در قرآن: مباني، مؤلفه ها و كاركردهاي معنويت قرآني» (الروحانية في القرآن الكريم: المباني والعناصر وآليات الروحانية القرآنية)، ص ١٥ ـ ٣٠.

٧. نوبري، ورستگار، «مدل مفهومي معنويت قدسي مبتني بر قرآن در سازمان» (النموذج المفهومي للروحانية المقدسة القائمة على القرآن الكريم في المؤسسة)، ص ٨١ ـ ١٠١.

٨. مرزبند، وزكوي، «شاخص هاي سلامت معنوي از منظر آموزه هاي وحياني» (خصائص السلامة الروحية من زاوية التعاليم الوحيانية)، ص ٧١ ـ ٩١.

٩. فضلي نجاد، وكامكار، وكامكار، وملا شفيع، «معنويت و سلامت رواني از ديگاه آيات قرآن كريم» (الروحانية والسلامة النفسية من زاوية آيات القرآن الكريم)، ص ٣٤٠ ـ ٣٥٢.

١٠. فنائي، «معنويت از نگاه قرآن» (الروحانية من زاوية القرآن الكريم)، ص ٩ ـ ١٢؛ فنائي، «معنويت قدسي» (١) و(٢)، (الروحانية المقدسة ١ و٢).

المحدودة والمعيّنة لهذه المقالة، بيد أن خلاصة هذا التقرير هو أن كل واحد من هذه التحقيقات والأعمال هناك في الحدّ الأدنى يصدق فيها مورد واحد أو عدد من الموارد الآتية:

ـ لم يتم العمل على تقديم تعريف عام للروحانية وبالنظر إلى جميع الآراء الهامّة في هذا الشأن، وفي الكثير من الموارد لم يتم تقديم أي نوع من أنواع بيان الروحانية.

ـ إن مصدر المضامين الأصلية لهذا البحث لا ينحصر بالقرآن الكريم فقط، بل وقد تم أخذ الأفكار المحورية من مصادر أخرى غير القرآن الكريم أيضًا.

ـ لم يتم تقديم أيّ دليل ـ لا من القرآن الكريم ولا من غيره ـ بالنسبة إلى بعض المطالب الجوهرية، وتم الاكتفاء بالفهم المتعارف والتفسيرات الشائعة في الثقافة العامة أو الفرضيات غير المصرّح بها والتي لم يتمّ تحقيقها.

ـ إن بعض الاستشهادات التي تمّت بآيات القرآن الكريم، مبهمة للغاية أو مصطنعة، وغير ذات صلة بالموضوع في الواقع.

ـ والأهم من كل ذلك أنه لا شيء من هذه الأبحاث والأعمال المذكورة لم تكن بصدد البحث الصرف القائم على القرآن الكريم حول الروحانية وخصائصها وحواضنها وأنشطتها وموانعها وتداعيتها من وجهة نظر القرآن الكريم أبدًا.

إن هذا التحقيق كيفي، على شكل إنتاج نظرية مجذّرة[١] (التنظير في المعطى المحوري) في ضوء الاستفادة من آيات القرآن الكريم. إن المفاهيم والمتغيّرات وروابطها في أسلوب تنظير المعطى المحوري، يتمّ إنتاجها (اكتشافها) وتنميتها ضمن ترميز النصوص الحاصلة من تقرير الحوارات أو المشاهدات[٢]. في توظيف الأسلوب المذكور للوصول إلى نظرية الروحانية في القرآن الكريم، يتمّ جمع المعلومات من طريق ترميز آيات القرآن الكريم. في البداية يتم أخذ جميع آيات القرآن الكريم بوصفها وحدة للتحليل (ما تتعلق به المعطيات وتنسب إليه) بنظر الاعتبار.

---

1. Grounded theory

٢. استراوس، وكربين، *مباني پژوهش كيفي: فنون و مراحل توليد نظريه زمينه اي* (أسس البحث الكيفي: فنون ومراحل إنتاج النظرية المجذّرة)، ص ٥٧ ـ ٧٥، وص ٢١٩ ـ ٢٣٣.

وعلى هذا الأساس فإنه من خلال المرور بجميع آيات القرآن الكريم، تكون هذه الآيات قد حصلت على رمزها أو رموزها اللازمة، ولكن بسبب محدودية حجم هذه المقالة يتم الاكتفاء بذكر نموذج من الآيات والرموز الممنوحة لها بشكل مختصر جدًا[١].

إن الأداء الأهم الذي يمكن له أن يؤدي إلى توسيع الاتجاه في هذه الدراسة، هو انتساب المعاني والرموز إلى آيات القرآن الكريم. من الواضح أن هذا الأداء لا يمكن أن يقوم على تفسير شخصي للقرآن الكريم، بل يجب أن يتمّ على نحو شائع بين الأذهان[٢]. ولهذه الغاية فقد عمد كاتب هذه المقالة في كل بحث إلى بيان الفرضيات المسبقة، والقضايا ذات الصلة ـ التي تمّ ترميزها في تلك الأبحاث على أساسها ـ صراحة. إن من بين الفرضيات الهامّة التي لا تخص بحثًا خاصًا، هو أن القرآن يحتوي على مقاصد، وإنه يستند في إيصال مقاصده ـ مثل سائر العقلاء ـ إلى ظهوراته. وقد عمد كاتب المقالة في تشخيص هذه الظهورات في موارد الغموض والإبهام إلى الاعتماد على القدر المشترك بين المترجمين من الناطقين باللغة الفارسية ومشهور القرآن الكريم في العصر الراهن وكذلك اللغويين أيضًا. ونتيجة لذلك فإن الملاك في الغالب هو المعنى والظهور القرآني الشائع بين المتخصصين في حقل الترجمة [من اللغة العربية إلى الفارسية] واللغويين على نحو ذهني ومشترك. وفي موارد قليلة حيث مسّت الحاجة إلى مراجعة التفسير بغية الحصول على الفهم الأدق والأعمق، تم التعريف بالتفسير أو التفاسير التي تمّ الرجوع إليها.

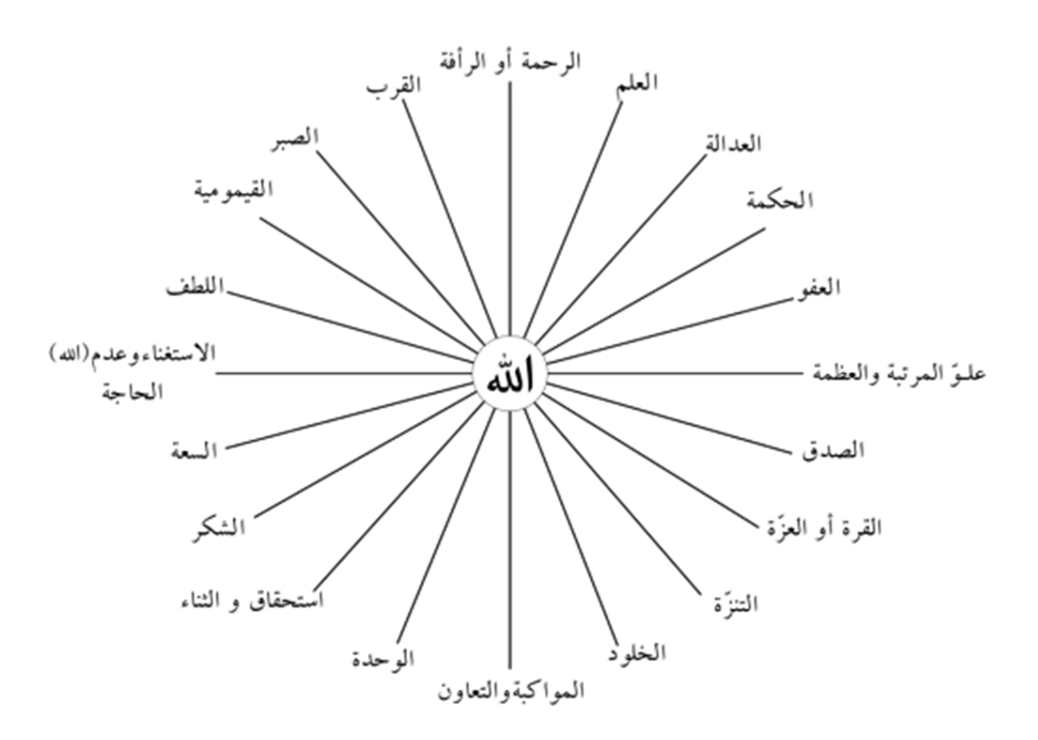
خصائص الأمر القدسي في القرآن الكريم

إن الأمر القدسي الذي يتمّ التعريف به في القرآن الكريم، يتمّ بيانه بألفاظ من قبيل: الله (وغيره من الأسماء الحُسنى الأخرى). إن المراد من الأمر القدسي فيما نحن فيه

١. في هذه الدراسة بلغ عدد ترميز آيات القرآن الكريم (الآيات ذات الصلة ومعانيها مع الرموز الممنوحة لكل آية) إلى ما يزيد على ٣٠٥٠٠٠ مفردة (تمّ عرضها في الملفات التكميلية).

٢. تعدد الأبعاد في الأبحاث الكيفية (انظر: فليك، *درآمدي بر تحقيق كيفي*، ص ٤٣٥.)

هي الخصائص التي تعلب دورًا إيجابيًا في تفتّح وازدهار الروحانية. إن جميع الصفات المنتقاة طبقًا للمتفاهم العرفي تنطوي على هذا الاستعداد في العمل على إيجاد هذا الحافز والدافع لدى الإنسان ـ إذا توفرت شروطه وارتفعت موانعه ـ نحو البحث عن الأمر القدسي، أو تقوية ذلك الحافز والدافع إذا كان موجودًا. طبقًا لهذا الملاك المذكور تمّ الحصول على واحد وعشرين صفة، تمّ بيانها في الشكل الثاني. إن الصفات الظاهرة في نصف الدائرة العليا من هذا الشكل تحظى على التوالي بظهور أكبر في القرآن الكريم قياسًا إلى خصائص نصف الدائرة السفلى. إن صفة الربوبية تحتوي على المفهوم الأوسع والأكثر استعمالاً لبيان خصائص الله في آيات القرآن الكريم:



الشكل رقم: ١ (خصائص الأمر القدسي)

إن بعض خصائص الأمر القدسي المذكورة في الشكل الثاني، لا تختصّ بالروحانية، بمعنى أنها بالإضافة إلى آلية إيجاد أو تقوية الحافز والدافع الروحاني لدى الأشخاص، تعدّ بدورها مؤثرة بل ولازمة في تحقق التديّن العادي أيضًا. وبعبارة أدق: يمكن إدراج الصفات المستخرجة ضمن طيف واحد. وإن جانبًا من هذا الطيف يشمل خصائص هي في ذات امتلاكها للآلية الروحانية، تعدّ لازمة لأغلب الناس من أجل الحصول على تديّن قائم على المكافأة والعقوبة. من ذلك على سبيل المثال: أن خصائص العلم والقدرة والحكمة لله سبحانه وتعالى تبدو ضرورية في فهم وسلوك أكثر الناس لتبرير عبادة الله والتديّن القائم على استجلاب المنافع والثواب ودفع الأضرار والعقاب. أما الناحية الأخرى من هذا الطيف، فهي عبارة عن بعض الخصائص والصفات التي لا تنطوي على تلك الضرورة بالنسبة إلى هذا المستوى من التديّن، بل إن هذه الخصائص ترتبط في الغالب بإيجاد أواصر وصلاة أكثر قربًا وعاطفية مع الأمر القدسي، بمعنى إيجاد العلاقات التي تتحقق عادة في بحث روحاني. من ذلك على سبيل المثال أن صفات من قبيل: الرحمة والعطف، والتنزّه، والمواكبة والتعاون، ولا سيّما صفات السعة واللطف، والقرب، هي صفات تميل بشكل أكبر إلى الناحية الثانية من الطيف. إن هذه الصفات الأخيرة تحكي عن الحضور الواسع للأمر القدسي في جميع الأزمنة والأمكنة (واسع)، ونفوذه وتأثيره في كل شيء دون أن يحول دون تأثيره أيّ مانع (لطيف) وقربه من الإنسان، بل هو أقرب إليه حتى من حبل الوريد (قريب). من ذلك على سبيل المثال أن صفة القرب قد تمّ بيانها في الآيات أدناه:

- ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾[1].
- ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[2].

---

١. البقرة: ١٨٦.

٢. الأنفال: ٢٤.

خصائص البحث عن الأمر القدسي في القرآن الكريم

هناك آيات من القرآن الكريم تدل على مطلوبية وحُسن نوع من البحث الإلهي، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[١]. إن كلمة «الابتغاء» تعني السعي والاجتهاد في الطلب والإرادة[٢]، و«الوسيلة» تعني الارتباط والقرب[٣]. وبذلك يكون معنى الآية على النحو الآتي: «يا أيها المؤمنون؛ اتقوا الله، وابذلوا جهوداً مضنية من أجل الارتباط به والقرب منه ...». وبناء على هذا النوع من الآيات يكون البحث عن الأمر القدسي من وجهة نظر القرآن الكريم عبارة عن السعي من أجل التقرّب إلى الله سبحانه وتعالى.

إن خصائص البحث عن الأمر القدسي في القرآن الكريم عبارة عن: عدم اختصاصه بدين أو طريقة أو مسلك بعينه ـ (وقد تكرر هذا الأمر في أحد عشر مورداً) ـ والشبه الظاهري له مع غير الروحانية ـ (وقد تكرر هذا الأمر مرّتين)[٤] ـ واختيارية ذلك ـ (وقد تكرر هذا الأمر في تسعة موارد) ـ واعتبار هذا الأسلوب والمنهج أمراً شائعاً في الثقافة المجتمعية (وقد تكرر هذا الأمر في أربعة موارد).

من ذلك على سبيل المثال، عدم اختصاص الروحانية بدين أو مسلك خاص: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٥]. إن هذه الآية تدلّ على أن انتفاء الحزن والخوف ـ اللذين هما من تداعيات الروحانية في القرآن الكريم[٦] ـ لا يخصّ ديناً

---

١. المائدة: ٣٥.

٢. الراغب الإصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن با تفسير لغوي وأدبي قرآن*، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

٣. الأزهري، *تهذيب اللغة*، ج ٩، ص ٦١١.

٤. انظر عى سبيل المثال: (آل عمران: ٣٨ ـ ٤١)، إن النبي زكريا ـ وهو من الرُسُل والأنبياء ـ يطلب من الله آية وعلامة كي يطمئن إلى أن النداء الذي سمعه في محراب العبادة والبشارة التي أعطيت له، صادرة عن الله حقيقة. وعلى هذا الأساس فإنه في السلوك الروحي والتقرّب منه، قد تخطر على ذهن الإنسان بعض الخطورات، بيد أن هذه الضرورات قد لا تحكي بالضرورة عن حدوث الارتباط مع الله حقيقة.

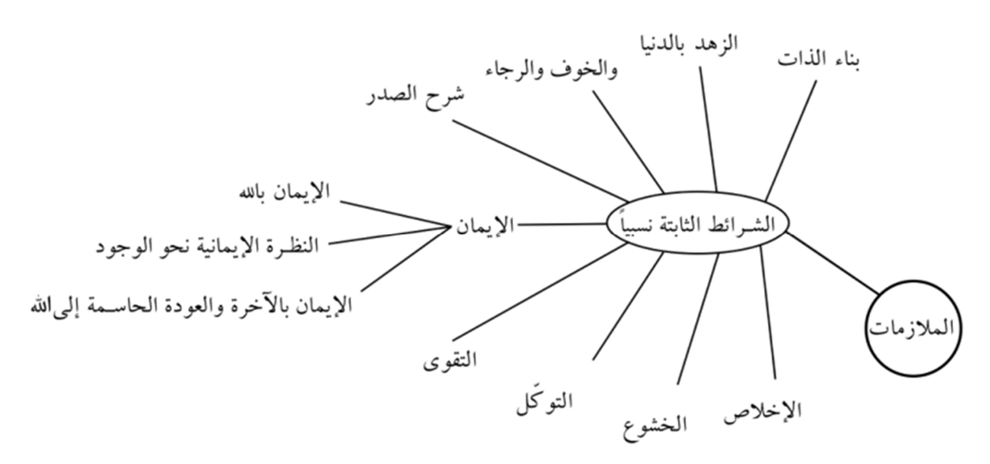
٥. البقرة: ٦٢.

٦. لقد سبق بيان هذا الأمر المترتب على الروحانية في الفرض الرابع من بحث الشرائط الجوهرية والجذرية للروحانية.

بعينه. وبطبيعة الحال فإن الشخص المؤمن بالله ويوم القيامة والذي يكون من الذين يعملون الأعمال الصالحة، إذا أدرك أن الله يريد منه الرجوع إلى نبي آخر، فإنه سوف يعمل على تغيير دينه، وأما إذا لم يدرك ذلك فإنه سوف يبقى في هذه الحالة على دينه السابق، ويكون في الواقع متديّنًا بالإسلام (بمعنى التسليم لله)، ولن يُغلق باب الروحانية في وجهه.

ملازمات البحث عن الأمر القدسي في القرآن الكريم

إن ملازمات الروحانية، إما شرائط ضرورية لتحقق الروحانية، أو هي شرائط للعمل على تسهليها، حيث مع وجودها يرتفع احتمال تحقق الروحانية، ومن دون وجودها يبدو البحث عن الأمر القدسي بعيدًا عن الاحتمال إلى حدّ كبير. إن أكثر هذه الملازمات عبارة عن حالات روحية ونفسية مقرونة بالعادات والسلوكيات الثابتة نسبيًا، والتي تقوم بينها في الغالب صلة متبادلة من التأثير والتأثر، بمعنى أنه في الحالة الاعتيادية يكون وجود مرتبة من هذه الخصائص الروحية والسلوكية حاضنة وأرضية لازدهار مرتبة من الروحانية، ولكن في المرحلة اللاحقة فإن ازدهار الروحانية تشكل سببًا للمزيد من ازدهار تلك الخصائص النفسية والسلوكية.



الشكل (٢): ملازمات البحث عن الأمر القدسي

إذا كان الأمر كما قال بعض علماء النفس، من أن المبنى النفسي / المعرفي في البحث عن الأمر القدسي، عبارة عن:

أولاً: إدراك عدم ثبات الدنيا، والسعي من أجل الحصول على الخلود.

وثانيًا: إدراك استحالة الخلاص من الآلام في الدنيا، والعمل على الحصول على اللذة غير المشوبة بالألم[١].

فإنه لتفعيل البحث الروحاني ـ بالإضافة إلى الشرائط الأخرى ـ يبدو من اللازم توفّر شيئين للإيمان (والرجاء) في الحدّ الأدنى، وهما:

أولاً: الإيمان (والرجاء) بأمر قدسي متصف بصفات خاصة، من قبيل: العلم والقدرة والخلود والرحمة وما إلى ذلك.

ثانيًا: الإيمان (والرجاء)[٢] بأن الموت لا يعني انتهاء كل شيء بالنسبة إلى الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن الإيمان بالله واليوم الآخر، هو في الحدّ الأدنى من المعتقدات القرآنية التي هي من اللوازم أو الحواضن والشرائط الجذرية للروحانية.

إن استنباط اللوازم والشرائط الجذرية للروحانية (الشكل رقم: ٣) قامت على الفرضيات أدناه:

١. إن للهداية مراتب ودرجات[٣]. إن البحث عن الأمر القدسي الذي له مراتب بدوره، يُعدّ في سلسلة الأهداف الإلهية من المراحل المتقدّمة للهداية نحو الهدف الغائي للتكامل واستحقاق مقام القرب من الله سبحانه وتعالى. وعلى هذا الأساس عندما يعتبر القرآن الكريم شيئًا ما بوصفه مقدمة أو

---

١. قرباني، «معنويت رويآوردي تجربي گوهرشناختي ومدرن به دين يا يك سازه روانشناختي؟» (هل الروحانية اتجاه تجريبي جوهري وحديث إلى الدين أو هي عنصر معرفي؟)، ص ٨٩ ـ ٩٤.

٢. إن القرآن الكريم بدلاً من التعبير بالإيمان، يعبّر في الكثير من الموارد بالأمل والرجاء، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ الآية السادسة والثلاثون من سورة العنكبوت، والآية الحادية والعشرون من سورة الأحزاب.

٣. وهناك آيات في القرآن الكريم ـ مثل الآية السابعة عشرة من سورة محمد (ص): «**وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ**» ـ تدل على هذا المفهوم.

ملازمًا لهداية الناس أو المجتمعات الإنسانية، يمكن عدّ ذلك الشيء ملازمًا أو شرطًا جذريًا للروحانية أيضًا.

٢. إن كل خصيصة أو صفة يحبّها الله، أو يعتبر المتصفين بها من إحبّائه، فإنه يأمر بها، أو يبيّن توقع صدورها منهم ـ على سبيل المثال ـ بعبارة من قبيل: ﴿لَعَلَّ﴾، أو يخلع على الذين يعملون على رعايتها صفة الوعد بالرحمة، والدرجات، والمغفرة أو الرزق الكريم، وينسبها إلى عباده المنتجبين، أو يراه طريقًا صائبًا. وبشكل عام فإن كل خصوصية أو صفة يعمد الله سبحانه وتعالى على حثّ الإنسان والمجتمع البشري عليها بشكل وآخر، يمكن أن تكون حاضنة للروحانية؛ وذلك لأن الله من الناحية الاعتقادية عندما يحبّ عباده بسبب اتصافهم بتلك الصفات المطلوبة، سوف يساعدهم في إقامة الارتباط والتواصل معه. ويستفاد هذا المضمون من بعض آيات القرآن الكريم: ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[١]. من الواضح أن الله سبحانه وتعالى إنما يجتبي الأشخاص لسلوك طريق الروحانية ومقام قربه، إذا كانوا ملتزمين بما يحبّه الله. وكذلك من الناحية النفسية عندما يتصف الشخص بالصفات والخصائص المطلوبة عند الله، ويراه في الاتجاه الذي يحبّه الله، فإنه يستعد للروحانية والبحث عن حبيبه بشكل أكبر.

٣ . إن صفة «إبتغاء الوسيلة إلى الله» وسائر المضامين القرآنية التي تدلّ على البحث الروحاني مباشرة، تساعد بدورها على استنباط اللوازم والشرائط المتجذّرة للروحانية؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن ما يذكره القرآن الكريم بوصفه من مقدمات أو لوازم ابتغاء الوسيلة، يُعتبر من اللوازم والشرائط الجذرية للروحانية أيضًا.

٤ . إن الصفة التي يذكرها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٢] صفة مطلقة، ولم يتم تقييدها بالنتائج الأخروية. وعلى هذا الأساس فإن هذا التعبير القرآني بالإضافة إلى بثّ الطمأنينة والسكينة الأخروية، يمكن أن تدلّ على

---

١. الشورى: ١٣.

٢. يونس: ٦٢.

نوع من الهدوء والسكينة الباطنية في الحياة الدنيوية أيضًا[١]. إن مثل هذه الطمأنينة وهذا الهدوء يُعدّ في جميع النِحَل الهامّة للروحانية واحدًا تداعيات وأصداء البحث عن الروحانية. وقد أكد القرآن الكريم على هذه الحقيقة بقوله: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٢]. وعلى هذا الأساس فإن كل ما يراه القرآن مقدمة لتحقق تداعيات نفي الخوف والحزن في الحياة، سوف يكون مقدمة وشرطًا جذريًا لتحقق الروحانية أيضًا.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن شرح الصدر في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾[٣] يُعدّ مقدمة للهداية، وعليه فإنه ـ في ضوء ما تقدّم في الفرضية الأولى ـ يمكن القول بأن شرح الصدر ملازمًا للروحانية، أو هو من شروطها الجذرية.

المعطيات المترتبة بالقوة على الروحانية في القرآن الكريم

إن المراد من المعطيات المترتبة على الروحانية بالقوّة، هو الأفعال والتعاطيات أو المساراة في أعمال الناس التي يمكن أن تكون روحانية عند تحقق شرائط خاصة. إن المراد من الشرائط الخاصة بدورها هو تحقق الخصائص التي يمكن من خلالها اعتبار الأداء الإنساني مصداقًا للبحث عن الأمر الإلهي. من ذلك أن الصلاة ـ على سبيل المثال ـ فعل روحاني بالقوة؛ وذلك لأن الفرد لو جاء بالصلاة بنية وبدافع ذكر الله والتقرّب إليه، وسعى الفرد أثناء القيام بها إلى تركيز ذهنه على الله وعدم التفكير بما سواه، وأمكنه بذلك أن يقيم التواصل والارتباط مع الله سبحانه وتعالى، واستمرّ منه ذلك بشكل متواصل نسبيًا، أمكن لهذه الصلاة ـ في مثل هذه الحالة ـ أن تكون مصداقًا للبحث عن الأمر القدسي والروحاني.

---

١. يبدو أن القرآن الكريم في قوله تعالى: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (الجاثية: ٢١)، يؤكد ـ في مقام تهديد المجرمين والمذنبين ـ على أنه لا آخرتهم واحدة مع المؤمنين ولا حياتهم، وفي ذلك إشارة إلى التداعيات الدنيوية الإيجابية بالنسبة إلى الروحانية.

٢. يونس: ٦٢.

٣. الأنعام: ١٢٥.

إن الفرضيات الأولى والثانية والثالثة والرابعة التي تقدّم إيضاحها في بحث لوازم الروحانية، يمكن لها أن تساعد هنا على استنباط المعطيات الروحانية بالقوّة. وعلى هذا الأساس لو اعتبر فعلٌ ما مقدمة أو ملازمًا مع هداية الناس، أو اعتبر بنحو من الأنحاء محبوبًا ومطلوبًا من قبل الله، أو كان مقدمة لابتغاء الوسيلة (والتقرّب) من الله سبحانه وتعالى، أو كان من بين تداعياته انتفاء الحزن والخوف في الحياة، أمكن له أن يكون عملاً روحانيًا بالقوّة. إن الأفعال والممارسات الروحانية التي يتمّ استنباطها من القرآن الكريم على هذه الشاكلة، تندرج ضمن طائفتين كليّتين، وهما: ١. الهداية و٢. العبودية.

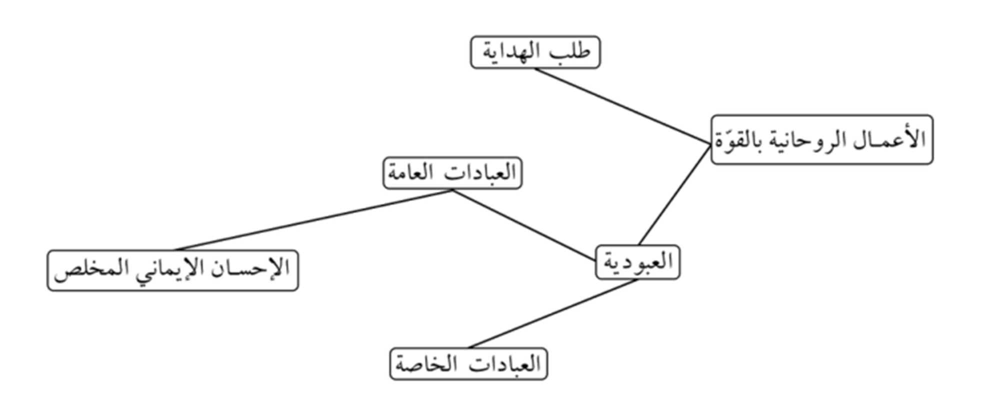
إن المراد من العبودية هو إطاعة الله سبحانه وتعالى. إن كل عمل يقوم به الإنسان بقصد إطاعة الله تعالى والقيام بعمل مطلوب ومحبوب له، يكون محققًا للعبودية. وعلى الرغم من توصية القرآن الكريم في أن تتجه العبودية بشكل رئيس لتشمل جميع أبعاد حياة الإنسان ومجالاتها، وأن تتحوّل جميع الأفعال العادية للإنسان إلى أفعال عبادية في الحقيقة والواقع[١]، إلا أن القرآن الكريم يتحدّث عن عبادات خاصّة أيضًا. إن هذه العبادات الخاصة هي من الأعمال التي لا يمكن لها أن تكون شيئًا آخر غير العبادة. فلو تمّت رعاية شرائط القيام بها وتمّ اعتبارها مصداقًا للبحث عن الأمر القدسي، كانت من العبادة، وفي غير هذه الحالة لم يكن لها توظيف معقول لعامّة الناس والعلاقات الاجتماعية السالمة (الخالية من التحريف) بينهم (من ذلك على سبيل المثال أن ذكر الله والصلاة ورفع الشكر والحمد إلى الله، تعدّ من العبادات الخاصة). ولكن بالإضافة إلى العبادات الخاصة، فقد تمّ التأكيد في القرآن الكريم على سلوكيات وأفعال أخرى إما بالعنوان الكلي للعمل الصالح أو بعناوين أخص منها أيضًا. إن هذه الأعمال والسلوكيات يمكن لها ـ في ضوء مراعاة الشرائط ـ أن تكون مصداق للبحث عن الأمر القدسي وامتثال الأمر الإلهي والعبادة. ولكن في

---

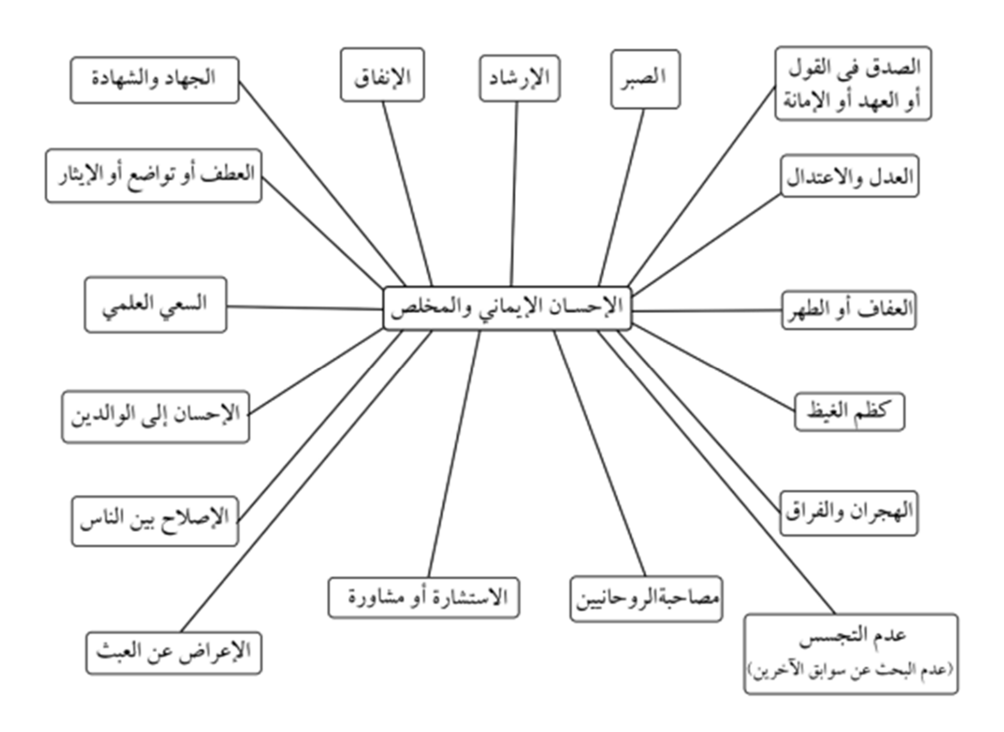
١. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن تسليم الوجه إلى الله سبحانه في قوله تعالى: «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (البقرة: ١١٢)، يبدو أنه بمعنى أن تكون الطاعة والعبادة خطة وسيرة للفرد في حياته على طول الخط.

الوقت نفسه حتى إذا لم يؤت بها بقصد العبادة والطاعة، تبقى لها استعمالات كثيرة وهامّة ولا سيّما في العلاقات الاجتماعية بين الناس، وتعدّ عندهم من الأفعال الحسنة (من ذلك على سبيل المثال: الإنفاق والصدق والعدل، تعدّ من هذا النوع من الأفعال). يمكن تلخيص هذا النوع من الأعمال تحت العنوان العام والكلي للإحسان الإيماني والمخلص. من الواضح أن قيد الإيماني والمخلص إنما يأتي من أن هذه الدراسة يعمد إلى فهرسة واحد من قسمين من الأعمال الروحانية بالقوّة، ونقصد به العبودية.

إن الهداية بدورها يمكن العمل بها بقصد الطاعة ورجاء مطلوبيتها الإلهية وبوصفها عبادة أيضًا، ولكن حيث أن مفهوم الهداية يشمل البحث عن الهداية حتى قبل الدخول في حقل عبادة الله أيضًا، وغالبًا ما تلعب المثابرة السابقة ـ في اتباع أثر الهداية للحصول على فهم صحيح لحقائق الوجود ـ دورًا هامًا في الوصول إلى العبادة والنجاحات الروحانية اللاحقة، بشكل مستقل ومنفصل عن العبودية بوصفها واحدة من الأفعال الروحانية بالقوة التي تقدّم ذكرها. إن الأشكال رقم: ٤ و٥ و٦ تبيّن الأعمال والسلوكيات التي تمّ استخراجها من القرآن الكريم في ضوء الاستفادة من الفرضيات المذكورة في الصفحة السابقة:

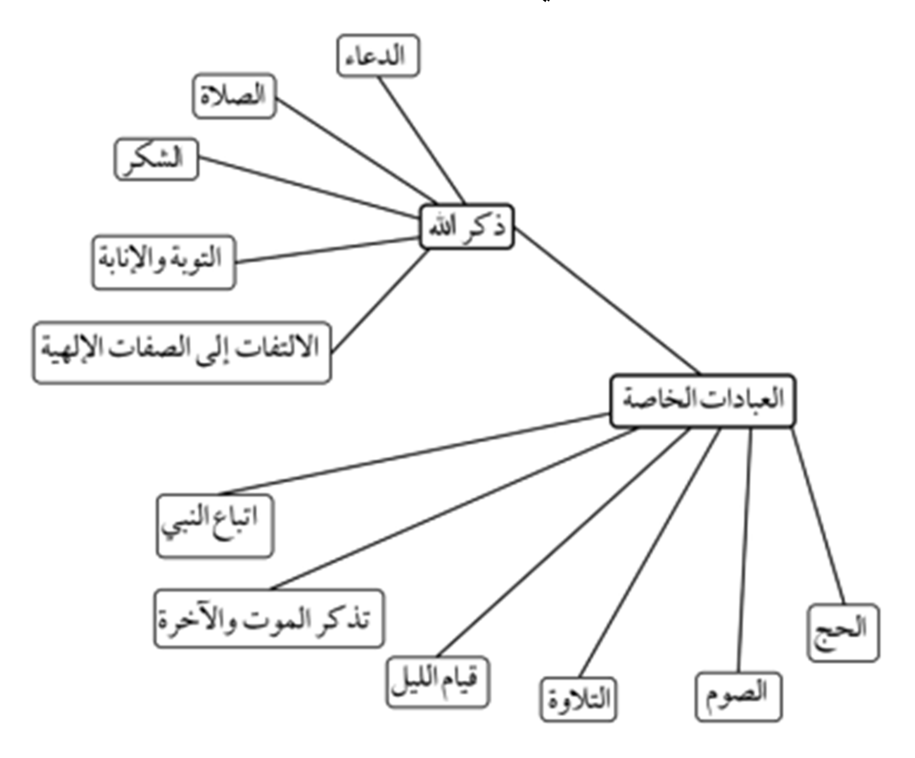


الشكل رقم (٣): الأعمال الروحانية بالقوّة



الشكل الرابع: الإحسان الإيماني والمخلص

إن الموارد أعلاه من الأعمال الحسنة التي تمّ التأكيد عليها في القرآن الكريم، وإنه لو تمّ الإتيان بها إيمانًا وإخلاصًا، تكون عبادة وعملاً روحانيًا. من أعلى الشكل إلى أسفل الشكل يتم التقليل من الرموز. وعلى هذا الأساس فإن الإرشاد والصبر والإنفاق تحظى بالمقام الأكبر من الظهور والتكرار في آيات القرآن الكريم. إن المراد من رمز «الإرشاد» هنا هو المعنى العام الشامل للأمور الآتية: الهداية والإرشاد، والموعظة والاستذكار، والوصية بالإحسان، والإنذار أو البشارة في إطار إبلاغ الخطاب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]، والأمر بالصلاة أو سائر العبادات[٢].



الشكل رقم (٥): العبادات الخاصة

١. مفاهيم يغلب عليها الطابع الاجتماعي (ترتبط بالأحكام التوصلية).
٢. مفاهيم يغلب عليها الطابع الشرعي (ترتبط بالأحكام العبادية).

في الشكل رقم (٥) كذلك من الأعلى إلى الأسفل، و(في أسفل الشكل) من اليسار إلى اليمين تنخفض الرموز؛ فلا تعود بتلك الكثرة. إن العبادة الخاصة الأكثر تكرارًا في القرآن الكريم هي ذكر الله، حيث يكون الارتباط الأكثر له مع الروحانية والبحث عن الأمر القدسي أيضًا. حيث أن الله ـ طبقًا لتعاليم الدين الإسلامي ـ لا يمكن للإنسان أن يتصوّره في ذهنه، فإن استذكاره على الدوام يكون مقرونًا بخصوصية أخرى. إن ذكر الله قد يتحقق على شكل الالتفات إلى صفات الله؛ التهليل (وصف الله بالوحدانية في العبادة: لا إله إلا الله)، والتحميد (الثناء على الله لناحية جميع صفاته الكمالية: الحمد لله)، والتسبيح (تنزيه الله من الصفات السلبية المجترحة من قبل ذهن البشر: سبحان الله)، والتكبير (ذكر الله بالكبرياء والعظمة: الله أكبر)، كلها أنواع من ذكر الله بالنظر إلى صفاته. كما يمكن لذكر الله أن يكون من خلال إقامة نوع من الارتباط بين العبد والمعبود. في هذا الارتباط يدعو العبد معبوده ويتوسل إليه ويتضرّع ويطلب منه العون والمساعدة وقضاء حاجاته، إنه يستخير الله (الخيرة)، أو يلجأ إليه ويعوذ به (الاستعاذة)، أو يطلب منه الصفح والغفران (الاستغفار). إن هذا الارتباط على الرغم من جميع أنواعه تم تحديده هنا برمز «الدعاء». كما يمكن لذكر الله أن يتحقق في إطار الصلاة أو مجرّد الشكر أو التوبة والعودة إلى الله سبحانه وتعالى. إن لذكر الله في القرآن الكريم خصائص هامّة للغاية في الارتباط مع الروحانية، ومن بين أهمها عبارة عن: الحمد فقط (في التوجّه إلى الصفات الإلهية)، ومجرّد الاستعانة به وطلب العون منه، وذكره وحده، على الدوام مقرونًا بالأسماء الحُسنى، مصحوبًا بالتضرّع مشفوعًا بالخوف والأمل(في الدعاء). وأكثر خصائص ذكر الله تكرارًا ما كان مقرونًا بالتفكر والتدبّر.

من ذلك ـ على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ...**﴾[١]. إن ملازمة أصحاب الروحانية أمر مطلوب، وبالتالي فإن هذا في ضوء الفرضية الثانية، يعدّ عملاً روحانيًا بالقوّة.

---

١. الكهف: ٢٨.

موانع الروحانية في القرآن الكريم

إن المراد من موانع الروحانية هي الأوضاع والشرائط التي تحول دون الروحانية (المانع بالنسبة إلى كل واحد من مراحل مسار البحث)، وتحقق تداعياتها. ومع الحضور والتواجد ـ ولا سيّما المستمر والثابت ـ لهذه الوانع، إما أن لا يتحقق البحث عن الأمر القدسي أبدًا، أو إذا تحققت مرحلة من مراحل البحث، فإنها لن تكتمل ولن تؤدّي إلى النتائج والتداعيات. وفيما يلي لكي نستخرج موانع الروحانية من آيات القرآن الكريم، يتمّ أخذ فرضيتين رئيستين بنظر الاعتبار:

١. إن عدم المطلوبيات الإلهية من الموانع الأصلية للروحانية. إن المراد من عدم المطلوبيات الإلهية، هي الأوضاع الروحية والنفسية التي يشجبها القرآن الكريم، أو الأفعال التي يؤكد القرآن الكريم ـ بنحو من الأنحاء ـ على اجتنابها. مع الحضور والتواجد الثابت ـ نسبيًا ـ لتلك الموانع في روح الإنسان، أو إصرار الإنسان على ارتكابها، لا يمكنه بذلك أن يتقرّب من الله (في البحث الروحاني) الذي لا يُرضيه تلبّس عباده بتلك الصفات أو الأفعال.

٢. إن العلم والتعمّد في ارتكاب المعاصي، أو الإبقاء على الروحيات غير المطلوبة، لا يشكل مجرّد شرط عقلي لتحقق هذه المانعية فحسب، بل وقد تمّ الاهتمام بهذا الشرط في الكثير من الآيات[١]. إن مفهوم هذا الشرط ومعناه هو أن ارتكاب المعاصي واقتراف الأعمال غير المطلوبة وحضور الحالات النفسية والروحية غير اللائقة، إنما تكون سببًا في استجلاب عدم مرضاة الله وتشكل مانعًا هامًّا يحول دون تحقق الروحانية، إذا تمّ ارتكابهًا أولاً: مع العلم المسبق في أنها من المعاصي والموبقات، أو تستمر في حضورها وتواجدها في نفس الإنسان رغم العلم بعدم مطلوبيتها. وثانيًا: أن يتمّ

---

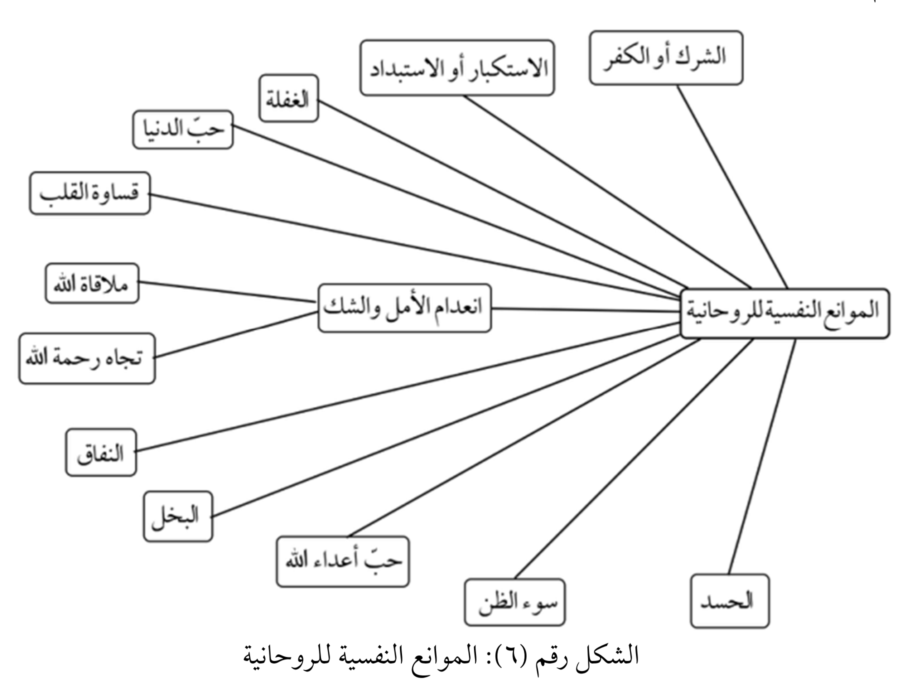
١. من ذلك على سبيل المثال: البقرة: ٤٢؛ النساء: ١١٥؛ المائدة: ٥؛ التوبة: ١١٥؛ الحجر: ١٤ ـ ١٥.

ارتكاب الأعمال المنهي عنها أو يستمر حضور الروحيات المطرودة، عمدًا وعن إصرار سابق.

إن الموانع المستخرجة من آيات القرآن الكريم، تعمل على بيان الخصائص في إطار مفاهيم يغلب على بعضها الجانب الذهني والنفسي، ويغلب على بعضها الآخر الطابع السلوكي والعملي. وعلى هذا الأساس فقد تمّت الاستفادة في الأشكال أدناه من عنوانين، وهما: الموانع الروحية والنفسية، والموانع العملية والسلوكية. وفي الوقت نفسه يمكن لهذين النوعين من الموانع أن يكونا مرتبطين ببعضهما على نحو تامّ وكامل. وبطبيعة الحال فإن هذا الأمر يرتبط في الغالب بنظرة الشخص المحقق، وما إذا كان يهتمّ بالناحية الروحية / النفسية بشكل أكبر، أو كان يرجّح كفة البُعد السلوكي / العملي. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن المحقق قد أدرج «النفاق» ـ بسبب أهميته وشدّة خطورته في المواجهة مع الدين، وتأكيد القرآن على شجبه واستئصاله من الجذور ـ ضمن الموانع النفسية للروحانية.

والنقطة الأخرى هي أن جميع الموانع العملية للروحانية، تعدّ ـ في ضوء ما تمّ بيانه في الفرض الأول من هذا البحث ـ بنحو من الأنحاء عصيانًا وتمرّدًا صريحًا أو ضمنيًا على إرادة الله سبحانه وتعالى. وفي الوقت نفسه فإن القرآن الكريم يتحدّث أحيانًا عن بعض المعاصي تحت عنوان عام، من قبيل: الإثم، والذنب، والسيّئة، والإساءة، والخطيئة، والجرم، والفسق، والفساد، والعصيان، والطغيان، ويؤكد في بعض الأحيان الأخرى على بعض المعاصي بشكل خاص. وحيثما ذكر القرآن الكريم بعض العناوين العامة من قبيل الموارد الآنف ذكرها، تمّت الاستفادة في هذه الدراسة للدلالة عليها من رمز «العصيان».

في جميع الأشكال (٧) و(٨) و(٩) التي يتمّ فيها عرض موانع الروحانية، يقل ظهور الرموز في القرآن الكريم من أعلى الشكل نزولاً نحو الأسفل وجهة اليمين من أسفل الشكل. ولناحية العدد الأكبر من الرموز، تمّ إظهار الموانع العملية للروحانية في شكلين؛ حيث كثرة رموز الشكل رقم (٩) في تتمّة انخفاض آخر رمز في الشكل رقم (٨).



الشكل رقم (٦): الموانع النفسية للروحانية

إن للكفر بعض المراتب أو الأنواع. يمكن أن يكون الكفر على شكل إنكار أصل وجود الله، وقد يكون مقتصرًا على مجرّد إنكار أمره وإرادته أو إنكار آية أو إشارة منه أو مجرّد إنكار نعمة من نعمه. ومع إنكار أصل وجود الله، تكون الروحانية ـ من وجهة نظر القرآن الكريم ـ بمعنى البحث عن الأمر القدسي، أمرًا مستحيل التحقق. وأما بشأن سائر مراتب الكفر، فإن الكفر ـ في ضوء الافتراض الثاني في هذا البحث ـ إنما يكون مانعًا للروحانية وإقامة الارتباط مع الأمر القدسي، إذا كان مقترنًا ومصحوبًا بالعلم بأن ما ينكره صادر من عند الله، بل من الممكن أن نقول إن مفهوم

الكفر إنما يكون صادقًا إذا كان مقرونًا بهذا النوع من العلم. كما أن للشرك ـ بمعنى القول بوجود شيء أو شخص شريكًا لله ـ بعض المراتب أيضًا. وأحد مراتبه أن لا يتمّ حصر فعل العبادة أو الثناء في الله، في حين أن بعض المراتب الأخفى هي أن الطاعة والاتجاه المعنوي والروحي لا يختصّ بالله سبحانه وتعالى. وتارة يكون الشرك منحصرًا في الربوبية فقط وليس في الخالقية، بمعنى أن الشخص قد لا يؤمن بوجود خالق غير الله تعالى، ولكنه في الوقت نفسه يبحث عن المدبّر وصاحب الاختيار لأموره بين سواه من المخلوقات.

إن الغفلة تقع إجمالاً في قبال العلم والإدراك. إن الغفلة تستعمل في القرآن الكريم بمعنى عدم تشغيل مختلف القوى الإدراكية للمعرفة والفهم والنظر والاستماع إلى مختلف الواقعيات والحقائق المرتبطة بالمبدأ والمعاد، أو بمعنى عدم العمل بمقتضى تلك الحقائق بعد التعرّف عليها. وهنا يكون العلم والعمد شرطًا في المانعية أيضًا. إن الشخص الذي يعلم أنه لم يقم بشيء من أجل التعرّف على بعض الأمور الهامّة المرتبطة بالمبدأ والمعاد، أو يعلم أنه لا يعمل بمقتضى علمه وأنه متعمّد في ذلك (كأن لا يبالي أو يبدي اهتمامًا مثلاً)، فإن مثل هذا الشخص يواجه مانعًا قويًا في مسار الروحانية. وفي غير هذه الحال إما ان لا يتحقق مفهوم الغفلة أصلاً، أو إذا صدق مفهوم الغفلة، فإن هذا النوع من الغفلة لن يشكل مانعًا كبيرًا بالنسبة إلى الروحانية، إلا إذا كانت ناشئة عن قسوة القلب. وبعبارة أخرى: إن الاحتمال الأقوى هو أن الشخص إذا لم يكن له علم وتعمّد في بعض الموارد، وكان لديه جهل مركّب، ولا يعلم بالموارد أعلاه على سبيل المثال، تكون الغفلة مع ذلك صادقة، إلا أن هذا النوع من الغفلة إنما يشكل مانعًا أمام الروحانية إذا كان ناشئًا من قسوة القلب[١]، وذلك لأن بروز القساوة والمرض القلبي رهن بالسلوك القبلي والتصرّف العالم والمتعمّد.

---

١. تمّت الإشارة في بعض آيات القرآن الكريم ـ من قبيل: الآية ١٧٩ من سورة الأعراف، أو الآية ١٠٨ من سورة النحل ـ إلى هذا النوع من الغفلة التي تكون ناشئة من قسوة القلب.

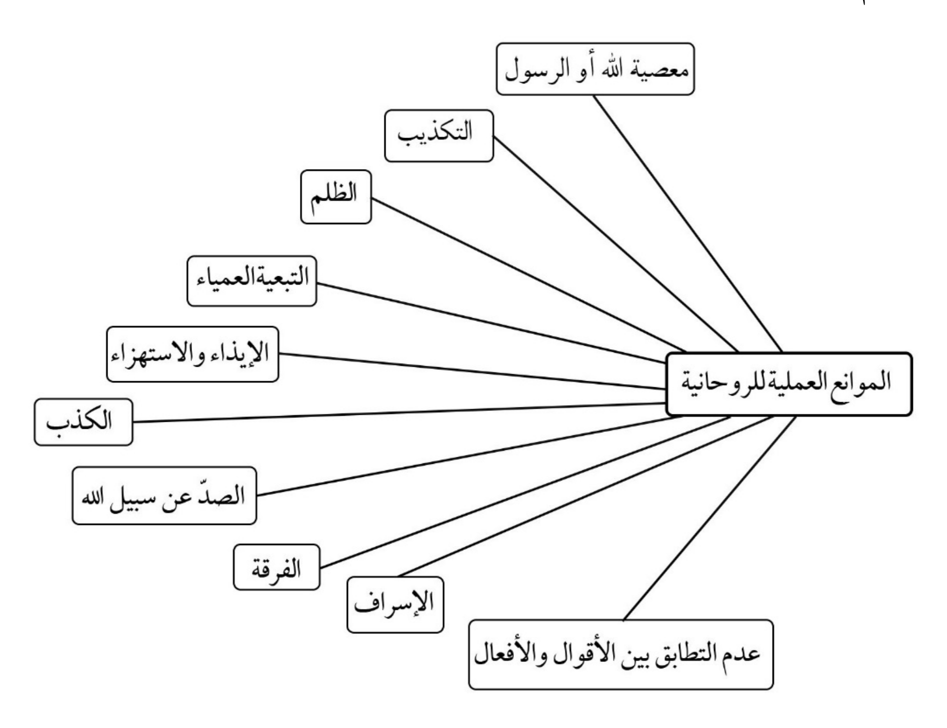
ويوجد هنا توضيح بشأن رمز «قسوة القلب». يتحدّث القرآن الكريم بمختلف العبارات عن نوع من الأوضاع الروحية والنفسية، فيُعبرّ عنها تارة بمرض القلب وتارة بقسوة القلب، ويتحدّث أحيانًا عن تصلّب القلوب وتحجرها، ويتحدّث في أحيان أخرى عن الختم والضرب على القلوب، وإسدال الحُجُب على الأسماع والأبصار. ويحتمل أن يكون مراد القرآن الكريم من هذه العبارات هي الوضعية التي يعاني فيها الإنسان ضعفًا وضمورًا كبيرًا في إدراك وفهم الحقائق الواضحة ومعرفة ما يضرّه وينفعه، ولا سيّما في الأمور الروحانية والأخلاقية وفي مجال العقل العملي[١]، وإن هذه الوضعية معلولة للغلبة الشديدة للأحاسيس (الميول) والمشاعر الملتهبة التي تحول دون الغربلة الصحيحة للمعلومات والفهم الصحيح للحقائق والواقعيات، وتحول دون وصول الإنسان إلى الإجابات المعرفية والعاطفية والعملية المناسبة. يتضح من هذا البيان أن شرط العلم والتعمّد لا يمكن ذكره في مورد ذات قسوة القلب؛ لأن قسوة القلب (أو مرض القلب) يمثل نوعًا من الاعوجاج في الفهم، وإن العلم به يعني انتفاؤه. ولذلك فإن العلم والعمد في مورد قسوة القلب إنما يرتبط بمقدماتهما. عندما يقوم الإنسان ـ من أجل الوصول إلى مطامعه والأهداف التي يتطلّع إليها بشدّة ـ بارتكاب الأفعال القبيحة والمعاصي عن علم وعمد، فإنه قد يصل الأمر به في هذه الحالة بحيث لا يعود معها قادرًا على إدراك الحقائق الواضحة، ويُبتلى بمرض في قلبه. إن هذا المسار يعتبر مسارًا عاديًا في الإنسان، وهناك حقائق من هذا النوع تطرح في علم الاجتماع النفسي، ويتمّ بيانها في ضوء النظرية المعرفية غير المنسجمة[٢]. من ذلك على سبيل المثال أن الشخص عندما يرتكب عملاً مخالفًا ويقترف ذنبًا ومعصية تحت تأثير غلبة الأحاسيس والهيجانات المرتبطة بغاياته

---

١. العقل العملي يعني الإدراك الأخلاقي للقبح والجمال والصالح والطالح.

٢. إن هذه النظرية من أشهر النظريات في علم النفس الاجتماعي (وللوقوف على توضيحها باختصار، انظر: استغ، وبي. بونك، روتنغاتر، *روانشناسي اجتماعي كاربردي* (علم النفس الاجتماعي التطبيقي)، ص ٤٩ ـ ٥٠؛ ولمن أراد التوضيح التفصيلي والكامل، لا بدّ من الرجوع إلى: ارونسون، *روانشناسي اجتماعي* (علم النفس الاجتماعي)، ص ١٠١ ـ ١٥٧.

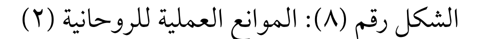
ومقاصده الشخصية، عالماً وعامدًا، فإنه يسعى ـ من أجل الحفاظ على الصورة الإيجابية التي يحتفظ بها في قرارة ذاته ـ إلى تحسين وتزيين عمله في الواقع. وعليه فإن تلك الأفعال سوف تستمر بالتدريج بل وسوف تصبح أشدّ قبحًا، وبذلك سوف يكون مرتكبها بحاجة إلى المزيد من التبرير، حتى تصل تلك التبريرات إلى حدّ إنكار الحقائق الواضحة وعدم رؤيتها ولا سيّما في مجال العقل العملي، وهذا هو مرض الختم على القلب أو قسوة القلب.



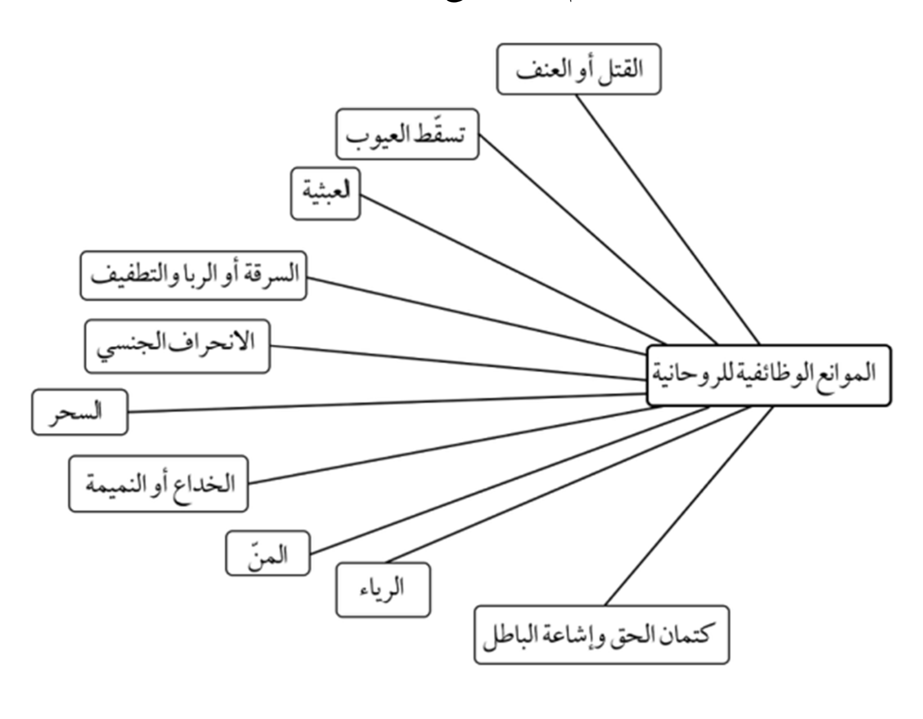
الشكل رقم (٧): الموانع العملية للروحانية (١)

إن الموارد التي تمّ ترميزها برمز التكذيب، عبارة عن: تكذيب الله أو تكذيب آياته، وتكذيب الآخرة ويوم القيامة، وتكذيب النبي الأكرم ﷺ. وفي المجموع فإن التكذيب بالأنواع الثلاثة المذكورة من أكثر الموانع حضورًا من بين رموز الموانع الماثلة في طريق الروحانية. إن تكذيب ذات الله (بشرط العلم والعمد) لا ينسجم عقلاً مع

البحث عن الروحانية، إلا أن القرآن الكريم قد شجب واستنكر تكذيب الآيات والآخرة والنبي الأكرم ' بشدّة أيضًا. إن الظلم بالمفهوم الواسع والأنواع التي ذكرت له[١]، يشمل جميع أنواع المعاصي، بيد أن هذا الرمز لم يعط إلا للموارد التي ورد فيها التعبير بالظلم في القرآن الكريم صراحة. كما أن للإسراف معنى واسعًا أيضًا[٢]، وله مع المفاهيم الأخرى ـ من قبيل الظلم ـ اشتراك مصداقي ملحوظ. وهنا تعلق رمز الإسراف بموارد إما ذكر فيها لفظ الإسراف أو أحد مشتقاته في آيات القرآن صراحة أو ذكر فيها مفهوم التجاوز عن حدود الاعتدال والوسطية. وإن رمز «عدم التطابق بين الأقوال والأفعال» يشمل موارد متعدّدة من قبيل: النفاق، والخيانة (نقض العهود)[٣]، وخلف الوعد.



الشكل رقم (٨): الموانع العملية للروحانية (٢)



---

١. الراغب الإصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨.
٢. المصدر الأعلاه، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٨؛ ابن منظور، *لسان العرب*،ج ٩، ص ١٤٨.
٣. الراغب الإصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، ص ٣٠٥.

إن المكر والكيد والخديعة من الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم. وإن المعنى الذي يُفهم من هذه الألفاظ واحد تقريبًا. إن التدبير والسعي من أجل صرف الآخر عن غايته ومبتغاه، يُمثل المفهوم المشترك لهذه المفردات. يرى علماء اللغة أن المكر والكيد على نوعين: المكر الممدوح، حيث يقصد منه فعل جميل وعمل صالح، والمكر القبيح الذي يقصد الفعل السيئ والعمل الطالح[١]. والمراد من رمز «تسقّط العيوب»، هو الموقف غير الأخلاقي وغير اللائق فيما يتعلق بالعيوب التي تنسب إلى الآخرين. وعلى هذا الأساس فإن تسقّط العيوب يشمل الاستهزاء بالآخرين والسخرية منهم، وانتقاصهم، ونبزهم بالألقاب، والتجسس عليهم للاطلاع على عيوبهم، واستغابة الآخرين. كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٢]. إن الاتباع الأعم من الاصطباغ أو الطاعة للأكثرية أو الاعتماد على غير العلم، إذا تحقق بشكل غير علمي، لن يكون مطلوبًا وممدوحًا، وبناء على الفرض الأول من هذا البحث، يعدّ مانعًا أمام الروحانية.

تداعيات الروحانية في القرآن الكريم

إن تداعيات الروحانية عبارة عن آثار وثمار يحصل عليها الإنسان الروحاني في حياته الدنيوية أو حياته الأخروية أو في كلتا الحياتين. ولاستخراج هذه الثمار والنتائج من آيات القرآن الكريم، تمّ الاهتمام ببعض الفرضيات. وإن أغلب هذه الفرضيات ترتبط بالفرضيات المذكورة في الأبحاث السابقة ارتباطًا وثيقًا:

١. إن الهدايات العُليا والخاصّة، هي في حدّ ذاتها من ثمار الروحانية والبحث عن الأمر القدسي والارتباط الوثيق بالله سبحانه وتعالى. إن المراد من الهدايات الخاصة هي الهدايات التي يؤكد الله عليها وعلى انتسابها إليه،

---

١. الراغب الإصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، ص ٧٢٨ ـ ٧٧٢؛ الجوهري، *الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية*، ج ٢، ص ٨١٩؛ قرشي بنابي، *قاموس قرآن*، ج ٦، ص ٢٦٥.

٢. الأنعام: ١١٦.

والتي تتحقق عادة بأساليب غير الهدايات الاعتيادية التشريعية والتكوينية. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن إعطاء الفرد قدرة على التمييز بين الحق والباطل، والحصول على حياة أكثر واقعية وأشدّ عمقًا، له تأثيرات خاصة على الإدراك والفهم البشري، والإلهام في النوم والرؤيا والموارد الأخرى. وعلى هذا الأساس فإن الهدايات الخاصة ـ والتي أطلقنا عليها هنا عنوان «الهداية الإلهية الخاصة» ـ ولوازمها وتداعياتها في بيان القرآن الكريم، سوف تكون من تداعيات وثمار الروحانية.

٢. لقد تمّ إيضاح أرضيات الروحانية والأعمال الروحية والمعنوية في الأبحاث السابقة. وعليه فإن النتائج التي يعتبرها القرآن الكريم حصيلة وجود الخلفيات الروحانية في الفرد أو في المجتمع أو النتاج والثمار التي يعتبرها من نتائج الالتزام الروحي، سوف تعتبر من تداعيات الالتزام بالروحانية.

٣. لقد ذكرنا في القضية الثالثة من بحث لوازم الروحانية أن المفهوم القرآني المتمثّل بـ «ابتغاء الوسيلة إلى الله» يدلّ بشكل مباشر على البحث عن الأمر القدسي والروحانية. وعلى هذا الأساس فإن التداعيات التي ذكرها القرآن الكريم لهذا المفهوم، يمكن أن تكون من بين تداعيات وثمار الروحانية.

٤. لقد سبق أن ذكرنا الصفة القرآنية المفادة بقوله: ﴿**وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[1]، بوصفها واحدة من ثمار وتداعيات الروحانية. وإن القرآن الكريم حيث يقول: ﴿**أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[2]، فإن هذا إنما يستند إلى هذه الثمرة، بمعنى أنها تصرّح بانتفاء الخوف والحزن، أو تصرّح بالهدوء والطمأنينة التي تعمر حياة الذين يحبون الله ويحبهم، وإن الذين

---

١. البقرة: ٦٢.

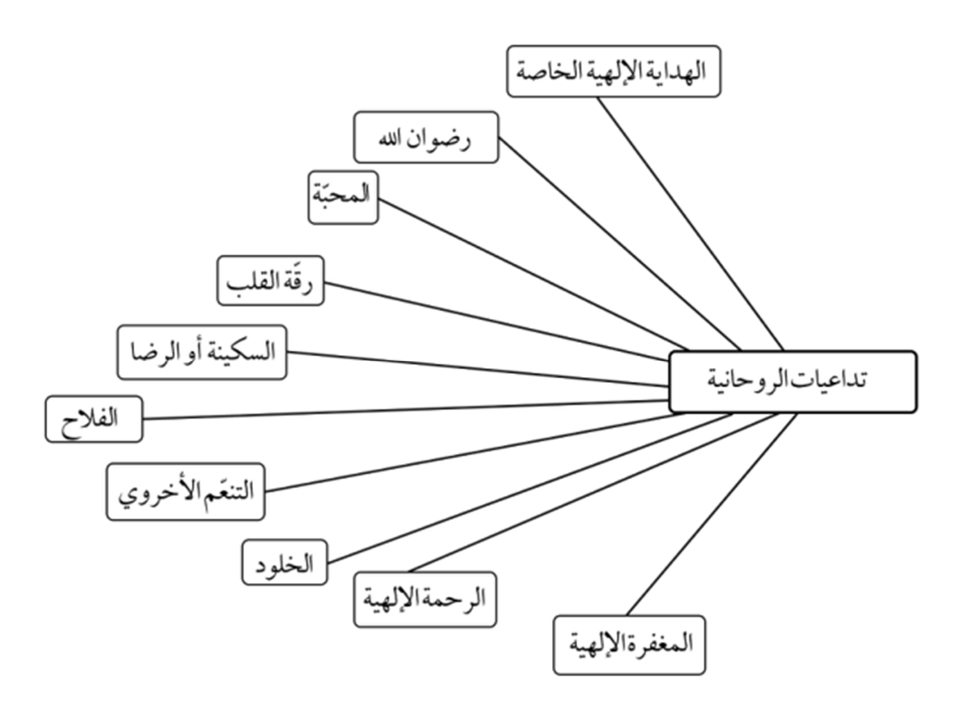
٢. يونس: ٦٢.

يحبون الله هم الذين يبحثون عن الارتباط مع الله أو هم أصحاب الروحانية.

٥. طبقًا لما تقدم ذكره في بيان المسألة، فإن شعور الإنسان بالقرب من الله، قد تمّ إدراجه في ذات تعريف الروحانية (مسار البحث عن الأمر القدسي). ولذلك فإن الشعور بالقرب لا يُعدّ من تداعيات ونتائج الروحانية. إلا أن بعض آيات القرآن في بيان واحد من تداعيات الروحانية، يُشير إلى المكانة والمنزلة الرفيعة والعُليا عند الله، والتي يحصل عليها الروحانيون من الناس. وإن هذه المنزلة والمرتبة القيّمة هي مرتبة رضا الله عن الإنسان، أو هو مقام قرب العبد من الله، والتي تمّ التعبير عنها في آيات القرآن الكريم بالرضوان الإلهي عن عباده، وتارة بقرب وتقريب العبد، وتارة برفع درجاته، وتارة بعبارات أخرى. إن هذه المرتبة والمنزلة العُليا ـ التي هي من التداعيات والثمار الأخرى للروحانية ـ يتم ذكرها تحت عنوان ورمز «رضوان الله».

في ضوء هذه الفرضيات، تمّ استخراج تداعيات وثمار البحث عن الأمر القدسي. وإن أربعة من هذه التداعيات تشير إلى كيفية ارتباط الله مع الأشخاص الروحانيين وإلى موقفه منهم (الهداية الإلهية الخاصة، والرضا الإلهي، والرحمة الإلهية، والمغفرة الإلهية). إن هذه هي التداعيات المرتبطة بالروحانية. إن من بين هذه التداعيات الربطية، هناك ست صفات وتداعيات أخرى هي من نصيب أصحاب الروحانية، حيث أن ثلاثة منها ناظرة إلى صفاتهم في الحياة الدنيوية والأخروية، وهي: (المحبّة، ورقة القلب، والسكينة)، والثلاثة الأخرى ناظرة إلى خصائص الحياة الأخروية، بل وتختص بآخرتهم، وهي: (التنعّم الأخروي، والخلود، والفلاح). إن المحبّة، ورقة القلب، والسكينة (أو الرضا) وإن كانت لا تختص بالدنيا، إلا أن آثارها

الدنيوية تحظى اليوم بالاهتمام على نحو أبكر وأكثر، وتكون مؤثرة جدًا في البحث عن الأمر القدسي.



الشكل رقم (٩): تداعيات الروحانية

لقد تمّ بيان المغفرة الإلهية بأساليب مختلفة؛ ابتداء من موارد من قبيل: الصفح والعفو عن الذنوب، والتطهّر من الرذائل وصولاً إلى تبديل السيئات إلى حسنات وحتى التسهيل في حساب أعمال الشخص الروحاني. بالنظر إلى الآية السادسة والتسعين من سورة مريم هناك احتمالان في بيان المراد من المحبّة بوصفها ثمرة للروحانية؛ المحبة التي تعتري قلوب الآخرين تجاه الشخص الروحاني أو المحبّة التي تعتري قلوب ذات أصحاب الروحانية تجاه الله سبحانه وتجلياته ومخلوقاته. إن المراد من رقة القلب النقطة المقابلة لقساوة القلب، أي الحساسية وقدرة الإدراك تجاه الحقائق الروحانية والأمور الأخلاقية ومدركات العقل العملي. وبطبيعة الحال

يمكن لمقدار من رقّة القلب أن يشكل أرضية مناسبة لازدهار ونموّ الروحانية، بيد أن البحث عن الأمر القدسي والروحانية والمزيد من الارتباط الروحاني يحتاج بدوره إلى رقّة قلب أكبر. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عندما يعتبر القرآن الكريم رقّة القلب من الصفات البارزة للمؤمنين[1]، ويعمل في الحقيقة على مدح المؤمنين والثناء عليهم بسبب اتصافهم بمثل هذه الصفة، يكون الاهتمام الأصلي في هذه الآية منصبًّا على المراحل العُليا من الهداية والإيمان. وعلى هذا الأساس فإن المعني بذلك هم الأشخاص الذين تمكنوا من الوصول إلى مراحل متقدّمة من الهداية والروحانية (الفرضية الأولى)، والقرآن الكريم يرى أن رقّة القلب من صفات هؤلاء الأشخاص، وعليه تكون رقّة القلب من تداعيات ونتائج البحث الروحاني.

وفي مورد السعادة، التي يتمّ بيانها في القرآن الكريم عادة بألفاظ ومشتقات، من قبيل: «الفلاح» و«الفوز»، يُحتمل ـ بالنظر إلى آيات، من قبيل: الآية ١٨٥ من سورة آل عمران ـ أن يكون المراد من السعادة هو الفوز والنجاح والتنعّم الأقصى الذي يحصل عليه الإنسان في الآخرة، وعلى الرغم من أن الآيات الأخرى، مثل الآية ١١٩ من سورة المائدة ـ التي ترى أن السعادة الكبرى تعني مرضاة الله عن العباد الذين هم بدورهم يرضون عن الله، إلا أن هذا الاحتمال القائل بأن السعادة تشمل السعادة والرضا الداخلي للأشخاص في الدنيا أيضًا، ليس احتمالاً بعيدًا، بل إن الآية الرابعة والستين من سورة يونس بدورها ترى أن السعادة الكبرى تتمثّل ببشارة المؤمنين والمتقين في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الاستقامة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا ...**﴾[2] تعني الاعتدال وعدم الانحراف. إن المراد من الاستقامة في أن يعتبر الإنسان أن الله هو مالكه وربّه ومدبّر أمره، هو الاستقامة في عبادته، وهو عمل روحاني، ومن بين تداعياته ونتائجه من وجهة نظر القرآن بلوغ الطمأنينة والرضا.

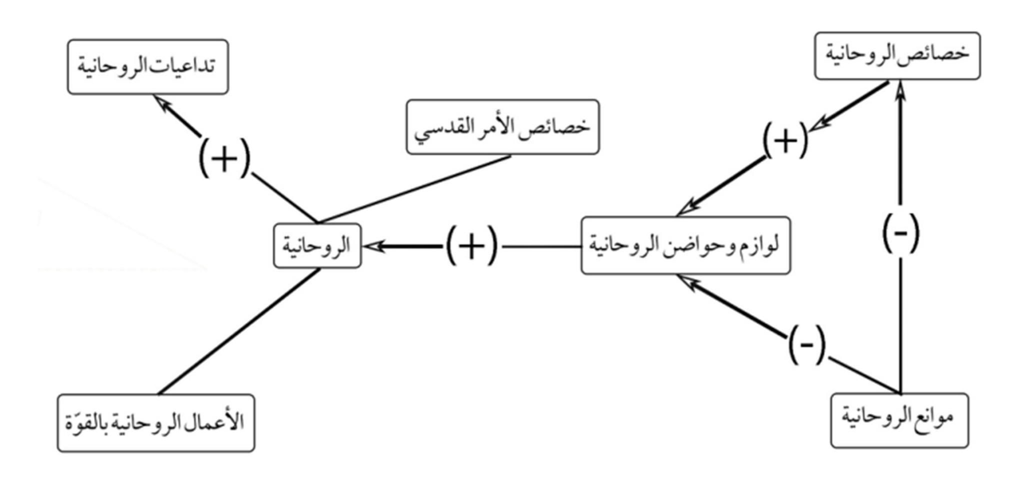
---

١. الأنفال: ٢.

٢. فصلت: ٣٠.

معطيات البحث

بعد الترميزات المختلفة لآيات القرآن الكريم، تبلورت نظرية مجذّرة تجسّد شكل عشرة خطوط أصلية وخام. والمقولة المركزية هي الروحانية، والمقولات الأصلية الأخرى ـ بما يتطابق مع الشكل ـ مرتبطة بها:



الشكل رقم (١٠): نظرية القرآن الكريم بشأن الروحانية (المقولات الأصلية وروابطها)

كما تشير بعض الخطوط ذات الاتجاه في الشكل أعلاه، فإن اللوازم والشرائط الجذرية للروحانية تشكل أرضية مناسبة لظهور الأعمال والمسارات الروحانية بالقوّة. إن الأعمال الروحانية في الواقع عناصر من ذات الروحانية (مسار البحث عن الأمر القدسي)؛ حيث يتم طرحها بشكل منفصل بسبب تأكيد القرآن الكريم عليها. وعلى هذه الأساس فإنه من خلال ظهور ونموّ الأعمال الروحية تزدهر الروحانية، وشيئًا فشيئًا تتكامل الأحداث المتوالية الموجودة في مسار البحث، وفي نهاية المطاف تؤدي إلى حصول تداعيات ونتائج روحانية (التأثيرات الإيجابية). كما أن موانع الروحانية بدورها أمور ذات تأثيرات سلبية تجاه الشرائط الجذرية أو بالنسبة إلى مسار البحث الروحاني.

النتيجة

لو افترضا أن الروحانية ـ بناء على العلل والأسباب التحقيقية التي وردت في بيان المسألة ـ مسارًا ثابتًا نسبيًا لبحث الأمر القدسي في الحياة، سوف تكون الروحانية نوعًا من الأسلوب السلوكي الخاص في حياة بعض الأشخاص. إنه نوع من أنماط الحياة التي يبحث فيها الإنسان عن قدرة أسمى وعُليا ومنزّهة في عقيدته وفكرته؛ يتمثل في وجود الله والمعبود أو أي أمر كامل ومتعال وغيبي، يرى نفسه مقهورًا أمام عظمته وكبريائه وجبروته أو يشعر بأنه تابع له أو بحاجة إليه. إن الإنسان في هذا البحث يسعى إلى اكتشاف الأمر القدسي والعثور عليه، وإيجاد الارتباط، وإدراك الحضور والشعور بالقرب منه، وتلبيه أعمق احتياجاته وتطلعاته الإنسانية، من قبيل الحاجة إلى الخلود وعدم الموت، والحاجة إلى الازدهار والكمال، والحاجة إلى التنعّم بالملذات المتعالية التي لا يشوبها عناء أو ألم.

بناء على الفرض أعلاه، فإن القرآن الكريم يسمّي الأمر القدسي الذي يجدر بالإنسان أن يبحث عنه بـ «الله» (أو أسماء أخرى، من قبيل: الربّ وما إلى ذلك)، ويذكر له صفات تشجّع على الروحانية. إن القرآن الكريم يحثّ الناس على البحث عن الأمر القدسي، ويُعدّد خصائص لمثل هذا البحث. كما أن القرآن الكريم يذكر اللوازم والحواضن والشرائط الجذرية لتحقق المعنوية ويُعرّف بالأعمال التي يمكن لها أن تكون من مصاديق البحث عن الأمر القدسي. وبالإضافة إلى ذلك فإن القرآن الكريم يحذّر من جميع موانع تحقق الروحانية في أفعال وحياة الناس، أو التي تقوّض أرضيات الروحانية، أو الأعمال التي تفقد الروحانية خصائصها. وفي المقابل فإن القرآن من خلال حثّ الناس على الأفعال الروحانية الباحثة، يصف لهم تداعيات ونتائج الحياة المقرونة بالروحانية.

والحاصل هو أننا إذا اعتبرنا الروحانية عبارة عن البحث الثابت نسبيًا عن الأمر القدسي في الحياة، وإذا كان مرادنا من نظرية الروحانية مجموعة من القضايا التي تبيّن الخصائص واللوازم والأرضيات التكوينية والمسارات والممارسات المنتهية وتداعيات الروحانية، وبالتالي لو سعينا في فهمنا للآيات الآلهية والكثير من الظواهر

والأفهام الذهنية أن لا نجنح نحو التفسيرات الشخصية، عندها يمكن لنا في ضوء ما تمّ تصويره في الشكل رقم (١) وتم شرحه في هذه المقالة أن نتعرّف على رأي القرآن الكريم بشأن الروحانية، ونعمل على مقارنة الروحانيات المستحدثة بها على نحو شامل وحيادي نسبيًا.

المصادر

القرآن الكريم.

ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دار الفكر.

ارونسون، إليوت، *روانشناسي اجتماعي* (علم النفس الاجتماعي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين شكركن، طهران، انتشارات رشد، ١٣٦٦ هـ ش.

الأزهري، محمد بن أحمد، *تهذيب اللغة*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ هـ.

استراوس، انسلم؛ وكربين، جوليت، *مباني پژوهش كيفي: فنون و مراحل توليد نظريه زمينه‌اي* (أسس البحث الكيفي: فنون ومراحل إنتاج النظرية المجذّرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إبراهيم أفشار، طهران، نشر ني، ط ٣، ١٣٩٢ هـ ش.

استغ، ليندا؛ بي. بونك، إبراهان؛ روتنغاتر، تاليب، *روانشناسي اجتماعي كاربردي* (علم النفس الاجتماعي التطبيقي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزيز الله تاجيك إسماعيلي وبرستو حسن زاده، طهران، نشر أرسباران، ١٣٩٦ هـ ش.

أنيس، إبراهيم؛ منتصر، عبد الحليم؛ الصوالحي، عطيّة؛ خلف الله أحمد، محمد، *المعجم الوسيط*، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط ٥، ١٤١٦ هـ.

بابائي، رضا، «قرآن و معنويت» (القرآن والروحانية)، *مجلة: پيام*، العدد: ٩٠، رمضان، ١٣٨٧ هـ ش.

تانغ، كريس، «نقدي بر معنويت‌گرائي عصر جديد» (نقد روحانية العصر الجديد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد شاكر نجاد، *مجلة سياحت غرب*، العدد: ١١٤، بهمن، ١٣٩١ هـ ش.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، *الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية*، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧ هـ.

الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، *ترجمة و تحقيق مفردات ألفاظ القرآن با تفسير لغوي وأدبي قرآن*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا خسروي حسيني، طهران، نشر مرتضوي، ١٣٦٩ هـ ش.

الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بيروت، دار الشامية، ١٤١٢ هـ.

رودگر، محمد جواد، «معنويت‌گرائي در قرآن: مباني، مؤلفه ها و كاركردهاي معنويت قرآني» (الروحانية في القرآن الكريم: المباني والعناصر وآليات الروحانية القرآنية)، *مجلة: پژوهش هاي اعتقادي كلامي*، العدد: ١٤،صيف عام: ١٣٨٨ هـ ش.

الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٢، ١٣٩٠ هـ.

فضلي نجاد، صغرى؛ كامكار، علي؛ كامكار، زهراء؛ ملا شفيع، أعظم، «معنويت و سلامت رواني از ديگاه آيات قرآن كريم» (الروحانية والسلامة النفسية من زاوية آيات القرآن الكريم)، *المؤتمر الإقليمي لبحث السلامة في القرآن الكريم*، دانشگاه علوم پزشكي ياسوج، اسفند عام: ١٣٨٩ هـ ش.

فليك، أوفيه، *درآمدي بر تحقيق كيفي*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هادي جليلي، نشر ني، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

فنائي، أبو القاسم، «معنويت از نگاه قرآن» (الروحانية من زاوية القرآن الكريم)، *مجلة اطلاعات حكمت و معرفت*، العدد: ٢، ارديبهشت عام: ١٣٩٣ هـ ش.

فنائي، أبو القاسم، «معنويت قدسي (١)»، (الروحانية المقدسة ١)، نيلوفر، تاريخ دسترسى: ٨/١٤/٢٠٢٢. https://neeloofar.org/sacred-spirituality-1/

فنائي، أبو القاسم، «معنويت قدسي (٢)»، (الروحانية المقدسة ٢)، *نيلوفر*، تاريخ دسترسى: ٨/١٤/٢٠٢٢. https://neeloofar.org/sacred-spirituality-2

قاسم پور، محسن، «مباني و شاخص‌هاي رشد معنوي انسان در قرآن» (مباني وخصائص ازدهار روحانية الإنسان في القرآن)، *مجلة پژوهش ديني*، العدد: ١٥، ١٣٨٦ هـ ش.

قرباني، نيما، «معنويت روي آوردي تجربي گوهرشناختي ومدرن به دين يا يك سازه روانشناختي؟» (هل الروحانية اتجاه تجريبي جوهري وحديث إلى الدين أو هي عنصر معرفي؟)، *مجلة: مقالات وبررسي ها*، العدد: ٧٦، خريف وشتاء عام: ١٣٨٣ هـ ش.

قرشي بنابي، علي أكبر، *قاموس قرآن*، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٦، ١٣٧١ هـ ش.

كينغ، أورسولا، «معنويت‌گرائي در عصري پسامدرن: إيمان و عمل در بسترهايي جديد» (الروحانية في عصر ما بعد الحداثة: الإيمان والعمل في حواضن جديدة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: وحيد سهرابي فر، *مجلة كتاب ماه دين*، العدد: ١٩٣، آبان عام: ١٣٩٢ هـ ش.

ماغي، غلين أي، «معنوي اما نه ديني: نقدي بر جنبش معنويت‌گرائي مدرن» (روحاني ولكن غير ديني: نقد للحركة الروحانية الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد شاكر نجاد، *مجلة سياحت غرب*، العدد: ١١١، آبان عام: ١٣٩١ هـ ش.

محمدي، محمد علي، «رابطه تمدن و معنويت از نگاه قرآن» (الصلة بين الحضارة والروحانية من وجهة نظر القرآن)، *مجلة هفت آسمان*، العدد: ٥٨، صيف عام: ١٣٩٢ هـ ش.

مرزبند، رحمت الله؛ زكوي، علي أصغر، «شاخص‌هاي سلامت معنوي از منظر آموزه‌هاي وحياني» (خصائص السلامة الروحية من زاوية التعاليم الوحيانية)، *مجلة: اخلاق پزشكي*، العدد: ٢٠، صيف عام: ١٣٩١ هـ ش.

مصباح اليزدي، محمد تقي، «اصول و مباني معنويت از ديدگاه قرآن و سنت» (أسس ومباني الروحانية من وجهة نظر القرآن والسنة)، *مجلة حصون*، العدد: ٢٠، صيف عام: ١٣٨٨ هـ ش.

معلوف، لويس، *المنجد في اللغة*، قم، نشر بلاغت، ط ٢، ١٣٧٤ هـ ش.

نوبري، علي رضا؛ ورستگار، عباس علي، «مدل مفهومي معنويت قدسي مبتني بر قرآن در سازمان» (النموذج المفهومي للروحانية المقدسة القائمة على القرآن الكريم في المؤسسة)، *مجلة مطالعات تفسيري*، العدد: ٢٣، خريف عام: ١٣٩٤ هـ ش.

نور محمدي، محمدرضا؛ مردان پور شهركردي، إلهام؛ راستي، مريم، «قرآن و راه‌كارهاي معنويت جهت تأمين بهداشت رواني انسان‌ها» (القرآن الكريم والحلول الروحانية لضمان الصحة النفسية للناس)، *مجلة: كتاب قيّم*، العدد: ٢، صيف عام: ١٣٩٠ هـ ش.

Ashar, Hanna & Lane-Maher, Maureen, “Success and Spirituality in the New Business Paradigm”; *Journal of Management Inquiry*; Vol. 13, No. 3, Sep 2004.

George, Linda K. et al; “Spirituality and Health: What We Know, What We Need to Know”; *Journal of Social and Clinical Psychology*, Vol. 19, No 1, 2000.

McCormick, Donald W; “Spirituality and Management”; *Journal of Managerial Psychology*, Vol. 9, No. 6, 1994.

Miller, William R. & Thoresen, Carl E; “Spirituality, Religion, and Health: An Emerging Research Field”; *American Psychologist*, Vol. 58, No. 1, January 2003.

Mohamed, A. Amin et al; “Towards a Theory of Spirituality in the Workplace”; *Competitiveness Review*; Vol. 14, No. 1&2, 2004.

Nasr, Seyyed Hossein; “Introduuction”; in Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Foundations*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.

أسباب وموانع انتشار الروحانية[2]

عبدالحسين خسروپناه[3]

من الضروري في بداية البحث أن نتحدّث باختصار حول ماهية الإنسان الروحاني، بالإضافة إلى ماهية الروحانية.

١. إن الإنسان الروحاني في سعي دائم وحثيث للتعرّف على نفسه، وتؤكد النصوص الإسلامية على وجوب معرفة الإنسان لنفسه، كما في النصوص الآتية: «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»، و«أنفع المعارف، معرفة النفس»، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[4].

٢. إن الإنسان الروحاني يهتمّ بوجوده الانضمامي أكثر من اهتمامه بوجوده الانتزاعي. وإن القرآن الكريم يحذّر الإنسان على الدوام من نفسه الانضمامية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ**﴾[5].

---

١. المصدر: خسروپناه، عبد الحسين، المقالة بعنوان «عوامل و موانع ترويج معنويت» في مجلة (*حصون*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد١٦، صيف ١٣٨٧، الصفحات ٥٩ إلى ٧٦.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. المصدر: خسروپناه، عبد الحسين، المقالة بعنوان «عوامل و موانع ترويج معنويت» في مجلة (*حصون*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد١٦، صيف ١٣٨٧، الصفحات ٥٩ إلى ٧٦.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٣. أستاذ مساعد في كلية الثقافة والفكر الإسلامي.

٤. الحشر: ١٩.

٥. المائدة: ١٠٥.

٣. إن الإنسان الروحاني يعلم بنفسه الانضمامية، بواسطة وجدانه ووعيه الذاتي وعلمه الحضوري، لا كما يعرفه الآخرون، ولا كما يتصوّر أن الآخرين يعرفونه.

٤. إن الإنسان الروحاني يعيش مع الإنسان الانضمامي الذي علم به بالعلم الحضوري، لا كما يعرفه الآخرون أو يصفونه.

٥. إن الإنسان الروحاني من خلال توظيفه للدين السماوي والفطرة الإلهية، يعتقد بالمراتب الطولية للوجود، ويعمل على ترجيح العالم الشمولي والكلي بدلاً من العالم الجزئي والانتقائي، وينظر إلى الدنيا مع الآخرة، ويقدم المنافع الأخروية على الملذات الدنيوية: «الدنيا مزرعة الآخرة».

٦. إن الإنسان الروحاني، من خلال ذاته وأناه الانضمامية يدرك أبعاده الوجودية، ويعلم بآلامه وأوجاعه ولذّاته ونقاط قوته ونقاط ضعفه واستعداداته وطاقاته أكثر من الآخرين.

٧. إن الإنسان الروحاني، يظهر نفسه كما هو في الواقع، ويتمتع بظاهر وباطن واحد، ويبتعد كل البعد عن النفاق.

٨. كما أن القرآن الكريم، يرى للنفس مراتب من قبيل، النفس الأمّارة، والنفس اللوامة، والنفس العاقلة، والنفس الملهمة، والنفس المطمئنة، والنفس الراضية، والنفس المرضية، إذ يقول الله تعالى:

ـ ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1].

ـ ﴿لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾[2].

ـ ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[3].

---

١. يوسف: ٥٣.

٢. القيامة: ٢.

٣. الفجر: ٢٧.

فإن للإنسان الروحاني مراتب طولي وأنوات متوالية أيضًا.

٩. كما أن الإنسان الانضمامي منتبه إلى هذه النقطة الهامّة أيضًا، وهي أن هناك تنافس جاد بين أنواع الأنوات ومراتب النفس، كما يقوم بين الأشخاص الدنيويين تنافس ربحي ونفعي (من قبيل: التنافس الاقتصادي، والتنافس العلمي، والتنافس الفني وما إلى ذلك).

١٠. إن الإنسان الروحاني، من خلال علمه الحضوري والحقيقي بذاته، في حالة من المسيرة الصعودية والتكاملية لنفسه، وإن الإنسان الروحاني يقيم تمايزًا بين ذاته الحقيقية ومقتنياته ومحتوياته. إنه يعتبر القوّة والشهرة والسلطة والمناصب السياسية والثروة، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى ممتلكات ومقتنيات له، ولا تمثل أناه الحقيقية، في حين أن الكثير من الناس يعمدون إلى تغيير موضع هذين المفهومين، ويتصوّرون محتوياتهم ومقتنياتهم هي التي تمثل ذواتهم الحقيقية. وقد ذكر الأستاذ المطهري لذلك مثالاً بليغًا ومعبرًا نقله عن لسان المولوي إذ يقول: «لنفترض أن شخصًا كانت له قطعة أرض، وأراد أن يبني لنفسه بيتًا عليها، فأحضر جميع المواد الإنشائية من الطابوق والجص والإسمنت والتراب والخشب والحديد، وبنى لنفسه بيتًا فخمًا ومحكمًا. ولما أتمّ بناءه وحان وقت الانتقال إليه، وشرع بحمل أثاثه تنبّه إلى أنه إنما بنى البيت فوق الأرض المجاورة لأرضه، وأن الأرض لم تكن أرضه، وإنما هي أرض جاره. والقانون بطبيعة الحال لم يكن يسمح له بالتصرّف في أرض الجار؛ فإذا تمسّك الجار بحقه، فإن القانون سوف يُلزمه بإزالة ما بناه، ولكن هذا الأمر سوف يكلفه المزيد من الأموال؛ وعليه سوف يضطر إلى ترك البيت للغيره!». وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ**

أَنْفُسَهُمْ﴾[١]. إن الله سبحانه وتعالى، يرى تلازمًا بين «عثور الإنسان على نفسه» وبين «عثوره على خالقه». يقول القرآن إنما الذين يعثرون على ذواتهم وأنفسهم، هم الذين يعثرون على الله سبحانه وتعالى، والذين يعثرون على الله، هم الذين يعثرون على أنفسهم: «من عرف نفسه، عرف ربّه»، والعكس صحيح أيضًا، أي: «من عرف ربّه، عرف نفسه». وليس هناك انفصال في منطق القرآن. إن الذي يظن أنه قد عثر على أناه ونفسه الواقعية، دون أن يكون قد وجد الله، فهو مخطئ. وهذا من أصول مفاهيم القرآن وتعاليمه الأساسية. وإن ما يُعرف حاليًا بـ «الاغتراب عن الذات» أو بعبارة أصح: «الاغتراب مع الذات»، ليس مفهومًا بديعًا، وإنما هو ضارب في القِدَم ويمتدّ بجذوره في عمق المفاهيم الإسلامية، بمعنى أنه يبدأ من القرآن الكريم، وله سابقة تزيد على الألف سنة.

١١. إن الإنسان الروحاني في قلق دائم بشأن نفسه الحقيقية، وهو شديد الاهتمام بها والمراقبة لها ومحاسبتها، لكي تصل إلى مقام الفناء الإلهي. وعلى حدّ تعبير أمير المؤمنين (عليه السلاّم) في مناجاته الشعبانية: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصار القلوب حجبَ النور؛ فتصل إلى معدن العظمة، فتصير أرواحنا معلّقة بعزّ قدسك». وقال الله في محكم كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[٢].

١٢. إن الإنسان الروحاني، إنسان أخروي وليس دنيويًا. إن بعض الفلاسفة الغربيين من الرواقيين والوجوديين، يبذلون كل جهودهم من أجل إنقاذ

---

١. الحشر: ١٩.

٢. الإنشقاق: ٦.

الإنسان من العذابات والمحن الدنيوية، ويغفلون عن أن العذاب الأخروي أشدّ وأقسى بكثير من العذاب الدنيوي. إن الإنسان الروحاني والمتديّن والواقعي، يلتفت إلى جميع مراتب الوجود. إن الاختلاف الرئيس بين الروحانية الدينية والروحانية الإلحادية يكمن في أن الروحانية الدينية تؤمن بالحياة بعد الموت والحيات الأخروية، ويعمل على توسيع مفهوم معرفة النفس ليشمل النفس الدنيوية والنفس الأخروية أيضًا. إنه في مأمن من العذاب والندم والحسرة الدنيوية، كما هو في مأمن من العذاب الأخروي أيضًا. وبعبارة أخرى: إن الإنسان الروحاني شخص واقعي، ولا يفكر في الحصول على الروحانية السايكولوجية فقط، وإنما يبحث ويبتغي الحصول على الروحانية الأخروية أيضًا.

عوامل وأسباب نشر الروحانية

يمكن العمل على تقوية وتعزيز الروحانية الفردية والاجتماعية للأشخاص من خلال بعض العوامل والأسباب؛ وذلك لأن الروحانية حقيقة اختيارية يمكن للإنسان أن يعمل على تقويتها بالأسباب، وإن كان البعض يعتبر الروحانية أمر فطري مودع في جبلّة البشر ولا يمكن لها أن تزول. ولكن لا شك ـ على كل حال ـ في أن الروحانية تقبل الشدّة والضعف، وأنها تضعف لبعض الأسباب، وتقوى لبعض الأسباب الأخرى. وإن بعض أسباب الروحانية يتمّ بيانها على النحو الآتي:

الأسباب المؤثرة في تقوية الروحانية الباطنية

إن الإنسان كائن خلقه الله سبحانه وتعالى بفطرة وجبلّة خاصة. إن الفطرة هي منشأ حركة الإنسان المتواصلة نحو الكمال. وإن الدوافع الفطرية ـ خلافًا للدوافع الغرائزية ـ ليست مركوزة في أعضاء الجسد، وإنما هي من الخصائص الروحية الأصيلة والثابتة. إن هذه الدوافع ليست واعية، وإن ازدهار الاستعداد الفطري رهن برفع موانعه، ووضع مساره على سكة الاتجاه الأصلي للكمال. وعلى هذا الأساس فإن

الاتجاهات الفطرية قابلة للتربية والتطوير. وفي بعض الأحيان تنحرف هذه الاتجاهات عن مسارها الأصلي بسبب عدم هدايتها وعدم تربيتها بشكل صحيح، فتتحول إلى أداة لوساوس الشيطان. إن روحانية الإنسان بدورها حقيقة فطرية أقرّها الله سبحانه وتعالى في صقع وجود الإنسان.

قال الله سبحانه وتعالى في بيان فطرة الإنسان في الاتجاه إلى الله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[١].

وقال تعالى في بيان الفطرة الدينية للإنسان: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢].

إن النزوع إلى الحق الفطري في صقع وجود الإنسان عبارة عن نوع من الاتجاه اللاشعوري والفطري وغير المكتسب بالنسبة إلى مبدأ الكمال المطلق الذي ينبثق من أعماق النفس الإنسانية. لقد تمّ تقرير التجليات الفطرية للمعرفة العقلية بلحاظ إدراك وتصديق مبدأ الكمال في القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[٣].

كما تحدّث الله سبحانه وتعالى بشأن التجليات الفطرية للإنسان، في ميله إلى الفن وحبّ الجمال، بقوله: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ*وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾[٤]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾[٥]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾[٦].

إن هذه الاتجاهات الفطرية والشعور بالجمال، قد يُساء استغلالها بفعل الغفلة وعدم توجه الإنسان وعدم التفاته إلى مبدأ الخلق، وتخضع لتأثير الوساوس

---

١. الأعراف: ١٧٢.
٢. الروم: ٣٠.
٣. العنكبوت: ٦١.
٤. النحل: ٥ ـ ٦.
٥. الحجر: ١٦.
٦. الصافات: ٦.

الشيطانية، بل وقد تتجلى الأفعال القبيحة للإنسان بسببها؛ فيراها حسنة، فيقع الإنسان في المعاصي والذنوب. قال تعالى:

ـ ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ﴾[١].

ـ ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾[٢].

ـ ﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ﴾[٣].

ـ ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٤].

ـ ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾[٥].

ـ ﴿وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٦].

إن المعرفة والإيمان بالحق، تؤدّي إلى هداية هذا الاتجاه إلى مبدأ الكمال، وبلورته في سياق القيَم الصحيحة. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم:

ـ ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٧].

ـ ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[٨].

ـ ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ ...﴾[٩].

توضيح ذلك أن تاريخ التديّن يشهد على فطرية الروحانية الدينية، وربما كان سبب هذا التدين المستمر يعود إلى وجود حس العبادة والروحانية والتديّن بوصفه واحدًا من الحواس الباطنية في عرض حسّ البحث عن الحقيقة وحبّ الجمال وما إلى ذلك. إن العنصر والعامل الأهم والمؤثر في تقوية الروحانية هو الانتباه والتذكّر في قبال الغفلة. إن الوقائع والحوادث ـ الأعم من النعم والنقم، والخير والشر، واللذّة

---

١. النمل: ٢٤؛ العنكبوت: ٣٨.
٢. البقرة: ٢١٢.
٣. الأنفال: ٤٨.
٤. الحجر: ٣٩.
٥. آل عمران: ١٤.
٦. الأنعام: ٤٣.
٧. الحجرات: ٧.
٨. الأعراف: ٣٢.
٩. النور: ٣١.

والوجع، والنجاح والإخفاق ـ كلها تعدّ بالنسبة إلى العارفين أدوات تربوية وتعليمية. فما أكثر الأغنياء الذين افتقروا، وما أكثر الفقراء والمساكين الذين أصبحوا من الأغنياء وأصحاب الثراء. إن جميع هذه الأمور والعشرات من المفاهيم الأخرى ـ ومن بينها: المرض والشيخوخة والموت وما إلى ذلك ـ تمثل جرس إنذار وتحذير للبشر. إن عنصر الانتباه والتذكر الهام، يعمل على تقوية وتعزيز الروحانية الدينية.

المعرفة المبرهنة والمنطقية

كما أن الروحانية الفلسفية والعقلية بدورها تؤثر في تقوية وتعزيز الروحانية الدينية. لا شكّ في أن الذين يأنسون ببرهان الوجوب والإمكان، وبرهان الصديقين، وبرهان الوجود الفقري، يصلون إلى إثبات وجود الله بواسطة الإقناع واليقين العقلي، ويعملون بذلك على تقوية الروحانية الدينية. إن المعرفة الفلسفية تحصل على أساس مبنى نظرية التطابق ونظرية البنيوية. إن إحدى أشهر النظريات في مبحث الحقيقة هي نظرية التطابق. وفي ضوء هذه النظرية إن العقيدة والإيمان إنما يكون صادقًا وصحيحًا إذا كان متطابقًا مع الواقع؛ وعليه يكون الكذب على خلافه. إن الحقيقة والصدق (تطابق الفكر مع الواقع) لها ثلاثة أجزاء: الواقع ونفس الأمر أو المحكي الواقعي للمعرفة، والفكر أو الحاكي عن الواقع، والنسبة والارتباط بين الحاكي والمحكي والذي يُسمّى بالتطابق. توجد هذه النظرية في آثار أرسطو وأفلاطون، وهناك من الفلاسفة المعاصرين في الغرب من تبناها بطبيعة الحال. وقد اختار الفلاسفة الإسلاميون بدورهم نظرية التطابق، وأطلقوا عليها عبارات متعدّدة. إن التطابق ـ بالإضافة إلى الأمور الخارجية ـ يقوم في الأمور الذهنية أيضًا. وذلك لأن علاقة الحاكي والمحكي ثابتة في كل واحد من أقسام القضايا: الذهنية والحقيقية والخارجية؛ وعلى هذا الأساس فإن المطابقة ضرورية في تحقق صدقها أيضًا. إن نفس الأمر بمعنى الواقع أعم من الذهن والخارج وظرف الاعتبار، ولا يمكن تفسير «الأمر» في عبارة نفس الأمر بعالم المجرّدات، أو تفسير المطابقة مع نفس الأمر

بموافقة القضايا مع الحقائق الموجودة في عالم المجرّدات، أو اعتبار نفس الأمر بمعنى الشيء.

إن النظرية التأسيسية تقول إن المعارف تقوم على أساس مجموعة من المعارف الأساسية، وإن صحّة وسقم معارف الإنسان يتمّ الكشف عنها بواسطة ذات تلك المعارف الأساسية، وإن تطابق كل معرفة مع الواقع يحصل بواسطة إسنادها إلى تلك القضايا والمعارف الأساسية. والمراد من القضايا الأساسية هي البديهيات التي تنقسم إلى عدّة أقسام. يذهب البنيويون إلى الاعتقاد بأنه لو لم تكن هناك معارف أساسية، لما أمكن الحصول على أيّ معرفة، وإن وجود المعرفة دليل على وجود القضايا الأساسية، وإلا للزم الدور أو التسلسل. إن ملاك بداهة البديهيات يكمن في عدم الحاجة إلى الجهد العقلي. بمعنى أنه إذا كانت هناك قضية لا يتوقف التصديق بها على استدلال عقلي، تكون بديهية. إن البديهيات تنقسم في عدّة لحاظات إلى: بديهيات تصوّرية وتصديقية، وإلى بديهيات نظرية وعملية، وبديهيات أولية وثانوية. إن البديهيات التصوّرية ـ خلافًا للتصوّرات النظرية ـ لا تحتاج إلى «الحدّ» و«الرسم»؛ وإن التصديقات البديهية بدورها ـ خلافًا للتصديقات النظرية ـ لا تحتاج إلى استدلال. إن البديهيات الأولية هي تلك القضايا التي يكون إنكارها مستلزمًا لإثباتها. من قبيل: استحالة اجتماع النقيضين. والبديهيات الثانوية، هي تلك القضايا البديهية التي تقوم على البديهيات الأولية.

العمل بالتكاليف الشرعية والأخلاقية

لا شك في أن القيام بالواجبات والمستحبات، يمثل واحدًا من شرائط التديّن والحياة الروحانية. لقد صرّح الله تعالى في الكثير من الآيات بدور العمل الصالح في الروحانية الدينية[1].

وقد رأى أمير المؤمنين (عليه السلاّم) أن الجهاد في سبيل الله، وإعطاء الصدقات وما إلى ذلك، مؤثر في تقوية الإيمان والروحانية الدينية، وقال في هذا الشأن:

---

١. البقرة: الآيات: ٢٥، و٦٢، و٨٢، و١٢١، و١٣٧، و١٧٧، و١٨٦، و٢٥٤، و٢٥٦.

ـ «لقد كنا مع رسول الله (صلى اللّه عليه وآله) [نقاتل في سبيل الله بإخلاص من أجل إقامة الحق والعدل، حتى أننا كنا على استعداد لأن] نقتل آباءنا وأبناءنا وإخواننا وأعمامنا [في سبيل ذلك (إذا كانوا مع الباطل)]. ما يزيدنا ذلك إلا إيمانًا وتسليمًا ومضيًا على اللقم»[١].

ـ «سوسوا إيمانكم بالصدقة، وحصنوا أموالكم بالزكاة، وادفعوا أمواج البلاء بالدعاء»[٢].

ـ «الإيمان على أربع دعائم: على الصبر واليقين والعدل والجهاد»[٣].

ـ «[الإيمان] سبيل أبلج المنهاج أنور السراج، بالإيمان يُستدل على الصالحات. وبالصالحات يُستدل على الإيمان. وبالإيمان يعمر العلم»[٤].

ـ «لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه. ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه»[٥].

ـ «عليكم بالصبر؛ فإن الصبر من الإيمان كالرأس من الجسد، ولا خير في جسد لا رأس معه، ولا في إيمان لا صبر معه»[٦].

كما يذهب اللاهوتيون المسيحيون إلى القول بوجود ارتباط بين العبادة والروحانية. من ذلك على سبيل المثال أن جوردن ستيفنز ويكفيلد، قال في مقالة له بعنوان (العبادة والروحانية):

«كان هناك طوال التاريخ نوع من الأخذ والعطاء بين الروحانية والعبادة، وكان في بعض الأحيان يحدث صِدام بينهما أيضًا. كلاهما بحاجة إلى إشراف اللاهوت؛ رغم أن كل واحد منهما كان يمنح اللاهوت حياة دينية. من الممكن في العصر الذي بلغت فيه محاربة العقل ذروتها، وكان هناك في الكنيسة في

---

١. *نهج البلاغة*، الخطبة رقم: ٥٦.
٢. المصدر أعلاه، قصار الكلم، الحكمة رقم: ١٤٦.
٣. المصدر أعلاه، قصار الكلم، الحكمة رقم: ٣١.
٤. المصدر أعلاه، الخطبة رقم: ١٥٦.
٥. المصدر أعلاه، الخطبة رقم: ١٧٦.
٦. المصدر أعلاه، قصار الكلم، الحكمة رقم: ٨٢.

الحدّ الأدنى سوء ظن صارخ تجاه اللاهوتيين إذا لم نقل هناك بوجود عداوة ضارية، تبدو هذه المسألة المدّعاة مثارًا لنقاش لا تحمد عقباه». كما قال آيدن كافانا: «إن الذي حصل في حادثة اشتعال الشجرة كان مكاشفة ولم يكن تعليميًا. إلا أن هذه المكاشفة أفضت إلى حوار كلامي تفصيلي أدّى إلى خطوات عملية، وفي الواقع فإن هذه المكاشفة قد تمخّضت عن مجمل التاريخ اللاحق لبني إسرائيل!». وقد ذكر كل من كافانا وريتشارد هانسن أن أغلب اللاهوتيين في القرن الرابع للميلاد، كانوا من الأساقفة. ولم يكن أيّ واحد منهم من اللاهوتيين المحترفين. إن الكنيسة الأولى لم تكن تعرف شيئًا باسم اللاهوت الاحترافي. وربما كان أغلبهم يتفق مع سورين كيركيغارد في قوله: أن يكون الشخص أستاذًا في اللاهوت، فهذا يعني صلب السيد المسيح. إنهم جميعًا كانوا يقومون بمهمة الرعي. إن هذا تحذير وإنذار ضروري. لا ينبغي باللاهوت أن ينفصل عن أيّ جزء من النشاطات البشرية، سواء أكان من الأمور السياسية أو الدعاء؛ وذلك لأن اللاهوت عبارة عن البحث عن الحقيقة، مع الاعتقاد والإيمان بأن كل شيء مرتبط بالله، سواء أكان المراد بذلك هذه العلاقات الإنسانية، أو ما نعتبره تجربة «دينية». ومع ذلك فإن قيمة اللاهوت تكمن في هذه الحقيقة، وهي أن اللاهوت شعور وإحساس ديني يتحقق في الطمأنينة، أو على حد تعبير باتلر في «لحظات الهدوء». إن اللاهوت لا يعبد العقل؛ لأنه يعلم أنه غير معصوم من الخطأ. ثم إنه لا يبغضه ولا يُعرض عن توظيفه واستخدامه. إن الروحانية والعبادة يحتاجان إلى إشراف اللاهوت؛ لأن اللاهوت مدرك للتراث المسيحي، وحيث أنه يسعى إلى تعريفنا بخصائص عصرنا، فسوف يكون قادرًا على التعايش مع الواقعية.

قال بول يوهانس تيليش في واحدة من عظاته: إن اللاهوتي بدوره هو مثل الشخص ـ المرأة أو الرجل ـ الذي يتعاطى مع العبادة والروحانية، هو ذلك الشخص الذي «تحتويه الروح الإلهية في الأمّة المسيحية»، وهو الروح الذي تتلخص مهمته ـ بناء على ما ورد في إنجيل يوحنا[1] ـ على هداية تلاميذ السيد المسيح إلى جميع الحقائق. وعلى هذا الأساس فإن اللاهوتي «ملاك الرحمة» سوف يكون للعبادة وللروحانية أيضًا، وهو يضمن أن الأمور التجريبية لن تحلّ

١. *الكتاب المقدس*، *العهد الجديد*، *إنجيل يوحنا*، الإصحاح الثالث عشر، الفقرة: ١٦.

محلّ الأمور الموهوبة، ومع ذلك ـ وعلى حد تعبير تي. أس. أليوت ـ فإنه على دراية بأن المسيحية سوف تعمل أبدًا على التأقلم والتطابق مع الأشياء التي تستطيع أن تقع موردًا للاعتقاد والعمل»[١].

الفضاء والثقافة الدينية المناسبة

يجب على المؤمنين أن يبذلوا قصارى جهدهم من أجل توفير فضاء ديني مناسب لهم ولأسرهم، وأن يبتعدوا عن الثقافة اللادينية، وأن يتجنّبوا إقامة العلاقات مع غير المؤمنين والمفتقرين إلى الروحانيات، من الذين يتركون تأثيراً سلبيًا على الآخرين.

موانع انتشار الروحانية

إن بعض الأمور تحول دون الروحانية والإيمان الديني، ويجب على المؤمنين أن يبتعدوا عنها ويجتنبوها. ومن بين موانع انتشار الروحانية ما يلي:

الشك

إن الشك المزاجي والاستدلالي والاستفهامي والنسبية والمعصية، تعدّ من أهم موانع هذه الطريقة. توضيح ذلك: أن السلوك اللاأخلاقي الذي قد يصدر أحيانًا من بعض علماء الدين، يشكل مقدمة للشك المزاجي تجاه التديّن، أو أن يُؤدّي التعارض الظاهري بين العلم والدين أو الاستدلال الصوري على إنكار الله، إلى الشك الاستدلالي، أو أن تؤدّي الأحداث والوقائع المريرة وشرور الطبيعة إلى الشك الاستفهامي. فعلى المؤمنين أولاً أن يفصلو العلماء الذين يتظاهرون بالتديّن عن حقيقة الدين، وأن لا يتخذوا من سلوكهم اللاأخلاقي معبراً نفسيًا إلى الشك الديني، وثانيًا أن يطرحوا أدلتهم الظاهرية وتساؤلاتهم الدينية على المحققين في الشأن الديني، لكي يحصلوا على الإجابات الصحيحة من أقرب الطرق؛ كي لا تتحوّل هذه الأسئلة إلى شبهات مستحكمة.

---

١. ويكفيلد، جوردن أس.، «معنويت و عبادت» (الروحانية والعبادة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد حسن محمدي مظفر، مجلة هفت آسمان الفصلية، العدد: ١٦.

إن الإنسان يدرك بالوجدان أن هناك واقعية خارجة عن ذاته، وأن هذه الواقعية يمكن التعرّف عليها. إن الإنسان شخص واقعي شاء أم أبى، بيد أن هذه الواقعية قد تضمحل أو تزول لمختلف الأسباب، فينحرف الإنسان بسببها نحو أودية المثالية. إن المعرفة تنقسم إلى اتجاهين رئيسين، وهما: الاتجاه المطلق، والاتجاه المقيّد. والمعرفة المطلقة تشمل جميع المسائل المعرفية، خلافًا للمعرفة المقيّدة التي تنظر إلى موضوع واحد ومسألة محدّدة. إن المعرفة المطلقة في مواجهة مع مذاهب الإنكار، وتسعى إلى العثور على إجابات صحيحة عن الأسئلة الجوهرية. وفي مسألة إمكان المعرفة هناك جبهتان متخالفتان، وهما: الواقعية التي تنتصر لإمكان المعرفة، والمثالية التي تنكر جميع أنواع المعرفة والإيمان المعتبر. وكل واحد من الواقعية والمثالية ينشعب إلى شُعَب أخرى. إن السفسطائيين هم من أشدّ المخالفين لإمكان المعرفة، إلى الحدّ الذي بلغ الأمر مع بعضهم إلى إنكار وجود العالم، بل وحتى وجود أنفسهم، واعتبروا وجودات العالم مجرّد أوهام وخيالات. وإنكار بعض هؤلاء هو إنكار أنطولوجي، وإنكار بعضهم الآخر إنكار أبستمولوجي. ويمكن العثور على جذور هذا الاتجاه في عصر ذروة نشاط السفسطائيين وتوظيفهم لمهارة الخطابة في تلك المنطقة.

وكان الشكاكون جماعة أخرى من المنكرين للمعرفة، من الذين سجّلوا حضورهم منذ العصر الإغريقي القديم، ولكنهم ظهروا على أشكال متنوّعة في مختلف المراحل الزمنية من تاريخ الفلسفة في العالم الغربي. يتم تقسيم التيار التشكيكي بلحاظات مختلفة إلى أقسام متعدّدة؛ حيث يتم تقسيمه «بلحاظ المراحل التاريخية» إلى: التشكيك في المرحلة الإغريقية القديمة، والعصور الوسطى، والعصر الجديد، والمرحلة المعاصرة. و«بلحاظ المساحة الجغرافية» إلى: التشكيك الإقليمي والمناطقي، والتشكيك العالمي. و«بلحاظ المنشأ» إلى: التشكيك النفسي، والتشكيك الاستفهامي والاستدلالي. و«بلحاظ نشاط المدرِك» إلى: التشكيك في الفهم، والتشكيك في العلم (المعرفة). و«بلحاظ المتعلّق» إلى: التشكيك في الوجود

(الشك الأنطولوجي)، وفي المعرفة (الشك الأبستمولوجي). و«بلحاظ الغاية» إلى: التشكيك الطريقي (الديكارتي) ، وتشكيك ديفد هيوم.

لقد تعامل المفكرون المسلمون في المواجهة مع منهج الشك بأنجع الطرق؛ فإنهم بالإضافة إلى عدم التأثر بالتشكيك المعرفي، قد شخصوا الأسباب المختلفة لهذا المرض قبل انتشاره، وتوصلوا إلى طرق علاجه وانتشال الإنسان من براثنه. وقد عمدوا في ضوء اتباع المنهج الواقعي (اليقيني) إلى تقييم وتعريف وتقسيم المعرفة بمختلف الأساليب. ومن خلال توظيف منهج اليقين والانطلاق في مسار الواقعية، واستناداً إلى المعارف البديهية، عملوا على تنظيم وتطوير المعرفة البشرية.

النسبيّة

إن النسبية بدورها ظاهرة مشؤومة قد ينحرف بسببها الكثير من المؤمنين وأصحاب الروحانية، وتسلب منهم إيمانهم وروحانيتهم. إن منشأ النسبية يعود إلى اختلاف علماء الدين فيما بينهم، كما انجرف بروتاغوراس في الأزمنة الإغريقية القديمة نحو النسبية بسبب الاختلاف المحتدم بين العلماء. كما يعمد ما بعد الحداثويين بدورهم إلى نشر النسبية والدعوة لها بواسطة هذا الاستدلال أيضًا. ويغفلون عن أن العلماء في كل حقل، لهم مشتركات أيضًا، وإن وجود المشتركات خير دليل على وجود معيار العلم، كما أن اختلافهم هو الآخر يقوم على أسس ومناهج علمية؛ وليس الأمر كما لو أن غير المتخصص إذا خالف العلماء، فإن كلامه سوف يكون مقبولاً ومسموعًا. وعلى هذا الأساس فإن علماء الدين ـ سواء في اختلافاتهم أو في اشتراكاتهم ـ إنما ينطلقون في آرائهم على أساس من المناهج والأساليب، وعليه لا ينبغي أن نستنتج النسبية من اختلافهم. وعلى حدّ تعبير بروتاغوراس «إن الإنسان هو المقياس لكل شيء، وليس هناك مقياس ومعيار أسمى من الإنسان». وقد ذهب ديموقريطس بدوره إلى الاعتقاد بأن كل ما يبدو ويتمظهر أمام الأشخاص يكون حقيقة حتى وإن لم يعجب الآخرين أو يبدو مرًّا في مذاق شخص وحلوًا في مذاق الآخر. إن للنسبية تقسيمات متعدّدة؛ فهي بلحاظ العلة أو الدليل، تنقسم إلى: نسبية

مزاجية، ونسبية استفهامية، ونسبية استدلالية. وبلحاظ المراحل التاريخية تنقسم إلى: النسبية الإغريقية، والنسبية الحديثة، والنسبية المعاصرة، ونسبية ما بعد الحداثة. وبلحاظ المتعلّق إلى: نسبية أبستمولوجية، ونسبية أنطولوجية، ونسبية إدراكية. وبلحاظ المساحة إلى: نسبية إقليمية ومناطقية، ونسبية شاملة وعالمية. كما تنقسم النسبية بلحاظ الاتجاهات الآتية أيضًا إلى: النسبية المفهومية التي تمّ بيانها ضمن التفسيرات الآتية: التفسير الأول هو أن كل لغة تحتوي على نسيجها الثقافي الخاص بها، والذي يؤثر في معنى الكلمات؛ بحيث لو تغيّرت الأرضية فإن المعنى سوف يتغيّر بدوره أيضًا. والتفسير الثاني هو أن كل متن ونص يكتسب معاني مختلفة بالنظر إلى المطالب والفرضيات السابقة للقارئ. إن النسبية المنهجية والأسلوبية ـ التي هي نسبية مستندة إلى الأسلوب ـ تقول: إن الاستدلال نسبي من الأساس. وأما النسبية الأنطولوجية، فهي تقول: إن الموجود بالنسبة إلى كل شخص إنما يكون بحسب المفاهيم والأساليب البحثيّة والتحقيقية المتوفرة لديه. وتذهب النسبية الأخلاقية إلى الاعتقاد بأن القيَم الأخلاقية والأخلاقيات، تختلف باختلاف المجتمعات والمراحل النسبية المتنوّعة. إن النسبية الجمالية تؤمن بنسبية التقييم والجمال بتأثير الثقافات والمجتمعات. والنسبية المعرفية تعتبر المعرفة والتفكير تابعًا لمختلف الشرائط الزمانية والمكانية وما إلى ذلك، وتنكر وجود المعيار الثابت للمعرفة. إن النسبية الخطابية من أنواع النسبية المعرفية الهامة في العصر الحاضر حيث لها تقريرات وهندسات مختلفة، وتدعي عدم وجود عالم قابل للمعرفة، وإن الاعتقاد بالعالم الخارجي وإمكان معرفته وهم باطل. إن لهذا الاتجاه تأثيرًا في الرؤية السياسية وتقديم نظريات الحكم وإدارة المجتمع. وإن النسبية النسوية، اتجاه هام آخر تبلور في مهد التحرّكات والنهضات الاجتماعية ضد التمييز الطبقي والاجتماعي. يذهب التيار المعرفي والنسوي إلى الاعتقاد بوجوب تقييم المعرفة من رؤيتين: رجولية ونسوية؛ وعلى هذا الأساس تتأثر المعرفة بالجنسية، وتكون للرؤية النسوية في اكتساب المعرفة أفضلية على الرؤية الرجالية. إن مجموع أنواع النسبية من الموانع

الأساسية والجادة أمام نشر الروحانية، وعليه يجب مواجهة أنواع النسبية من خلال الاستعانة بمعيار المعرفة والبديهيات.

المعصية

كما أن المعصية بدورها تمثل حجابًا ومانعًا عمليًا بالنسبة إلى الروحانية والإيمان الديني؛ فما أكثر المؤمنين الذين زالت عنهم الروحانية والإيمان الديني بسبب ترك الواجبات وارتكاب المحرّمات، وسقطوا في مستنقع الانحراف. وإن طريق المواجهة مع المعصية عبارة عن اجتياز المنازل الأربعة الآتية:

المنزل الأول

منزل «اليقظة». إن منزل اليقظة هو منزل التنبّه والوعي وإدراك الذات، وعدم كون الإنسان من مصاديق «الناس نيام». بمعنى أنه يتعين علينا أن نقوم بإيقاظ أنفسنا بأنفسنا، ونلقن أنفسنا بأننا أيقاظ ولسنا نيامًا. إن هذه اليقظة هي الخطوة الأولى. ولكن لمن تكون هذه اليقظة؟ إنها لسائر الناس عامة كما هي لخاصة الناس أيضًا. إن هذه اليقظة لا تقتصر على الخطوة الأولى فقط، بل إننا نحتاج إلى اليقظة حتى النهاية وصولاً إلى آخر المنازل. لأننا ما أن نتعرّض للغفلة حتى يكون ذلك سببًا في سقوطنا نحو الهاوية. كما أن النبي آدم (عليه السلاّم) الذي هو «أبو البشر» ورسول الله وأول إنسان وخليفة الله، عندما أراد الله أن يخلقه، اعترضت الملائكة على ذلك وقالت: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[1]، فقال الله تعالى في الجواب عن اعتراضها: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]. ثم علّم الله آدم الأسماء الحسنى كلها، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[3]. ثم قال للملائكة: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾. إن معنى الأسماء ليس هو الألفاظ من قبيل: لفظ العليم، والقدير، والحكيم. فهذه الأمور من قبيل شرح الاسم. إنما المراد هو حقيقة العليم والحكيم والقدير؛ بمعنى

---

١. البقرة: ٣٠.

٢. المصدر أعلاه.

٣. البقرة: ٣١.

أن آدم (عليه السلاّم) ـ طبقًا لبيان العرفاء ـ بمنزلة التعيّن الثاني أو تعيّن الأسماء والصفات، وعندما وصل إلى هذه المرتبة الله أصبح خليفة الله؛ ولكنه وقع في الغفلة للحظة من الزمن. ولا بد من التأكيد هنا على أنه وقع في الغفلة دون الجهل. هناك أمران يلحقان ضررًا كبيراً بالإنسان، أحدهما الجهل، والآخر هو الغفلة. إن الجهل لم يكن هو الذي أضرّ بالنبي آدم (عليه السلاّم)، وإنما الذي أضرّ به هو الغفلة. إنه نبي وهو بالإضافة إلى ذلك خليفة الله الذي تعلم الأسماء الحسنى، وأصبح معلمًا للملائكة، وقد استقر في قوس النزول في منزل التعيّن الثاني، وهناك وصل إلى مرحلة الأسماء والصفات، ولكن لحظة غفلة واحدة كانت كفيلة بأن تؤدّي به إلى السقوط. وعليه يتضح أن على الجميع أن يكون يقظًا، سواء في ذلك المؤمن وغير المؤمن، والناس العاديين إلى الأنبيا المقربين ومن هم من أولي العزم وحتى النبي الأكرم ٬. فإذا اعترت الغفلة أيّ شخص، فإنه لن يؤمن عليه من السقوط. إن الله سبحانه وتعالى عندما يريد في بعض الموارد رفع نداء الانذار والتحذير يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾؛ فيخاطب بذلك جميع الناس. وتارة أخرى يخاطب المؤمنين خاصّة، فيقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾؛ فيا أيها الناس ويا أيها المؤمنون استيقظوا ولا تستغرقوا في نوم الغفلة، إذ لا يأمن حتى المؤمن من الغفلة أيضًا.

المنزل الثاني

وأما المنزل الثاني بالنسبة إلى السالكين إلى الله لمواجهة المعاصي والذنوب، فهو «التوبة»؛ أي العودة والرجوع إلى الله. بمعنى أنه عندما يتحقق منزل اليقظة ويلتفت الإنسان إلى ضلاله وأوهامه، سوف يدرك أنه قد تورّط في الأوهام والخيالات، وسقط في حجب الظلمات، أو تورّط في التوقّف في حجب النور، وأنه قد استقرّ في منزل من المنازل النورانية، ولم تعد لديه رغبة في الصعود والارتقاء إلى المنازل العليا. إن هذه اليقظة تمنح الإنسان الوعي والدراية، وعندما يدرك ذلك، يصل الدور إلى التوبة والإنابة والعودة إلى الله سبحانه وتعالى، وإذا لم يتب في هذه الحالة يكون قد ظلم

نفسه. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾[١]. لأن الله لا يحتاج إلى توبتنا واستغفارنا. إن الذي يوفّق إلى التوبة تقع توبته بين توبتين لله. وأي توفيق أكبر من أن يوفّق المرء إلى عمل بحيث يكون قبله وبعده مقرونًا بالتوبة الإلهية؟ ولذلك فإن الذي يتوصّل إلى هذا الإدراك والوعي وإلى هذه المعرفة العملية، ويفهم حقيقة هذه المسألة، ويختلي في بعض الأحيان إلى الله سبحانه وتعالى، ويتوب إليه، فإن توبته سوف تكون ممزوجة ومعجونة بالتوبة الإلهية. إن الذي لا يتوب يكون هو المتضرر، ويكون ـ في الحقيقة ـ ظالماً لنفسه. إنها النفس التي تمتلك كل هذه المقدرة على الصعود والسريان والتجلّي، ومع ذلك تؤثر البقاء في منزل واحد وتتوقف هناك ولا تواصل الصعود والارتقاء. ومن هنا قال أصحاب المعرفة: يجب على الإنسان أن يكون في حالة متواصلة ومستمرّة من الوعظ والمراقبة؛ فعليه أن يجمع بين المراقبة وبين وعظ النفس. يجب على المرء أن يلوم نفسه ويعمل على وعظها باستمرار وعلى الدوام، وأن يستفيد من مواعظ الآخرين، ولا سيّما من مواعظ القرآن الكريم.

المنزل الثالث

الذي يذكر لمواجهة الذنوب والمعاصي، هو منزل المسألة والطلب؛ بمعنى أنه بعد أن يطوي الشخص منزل اليقظة، ويدرك الرذائل والأوهام والحُجُب الظلمانية والنورانية. وبعد أن يتجاوز منزل التوبة من الرذائل والانحرافات والمزالق، والتوبة من جميع أنواع النقص والآفات التي يشعر بها في وجوده، يجب عليه التوجّه إلى منزل السؤال والطلب. عندما نتحدّث عن التوبة لا نعني بذلك مجرّد التوبة من الذنوب المتعارفة فقط، وإنما هناك أيضًا بعض الذنوب الداخلية وغير الخارجية؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ الابتلاء بحبّ الدنيا؛ بمعنى أن يستغرق الشخص وينغمس في الدنيا وبهارجها وزخارفها الظاهرية بحيث لا يعود بمقدوره التنازل عن حبّ الدنيا ولو بمقدار ذرّة. وهناك من الأشخاص من يبتلى بداء الحسد؛ حتى أنه لا يطيق تقدّم

---

١. الحجرات: ١١.

الآخرين ونجاحهم. ويتألّم من الازدهار الذي يحققه صديقه أو رفيقه أو زميله في الدراسة أو العمل. فلا هو يحقق النجاح في حياته، ولا هو يُطيق نجاح الآخرين. ومن بين الأمراض الشائعة الأخرى سوء الظن؛ حيث يعمل على تفسير أعمال وأقوال الآخرين تفسيراً سلبيًا. وهذا مرض موجود بين المؤمنين وغير المؤمنين على حدّ سواء. وهناك من يُبتلى بداء العُجب والغرور والتكبّر والأنا والنرجسية، أو يستولي علي الحرص والطمع وحب الجاه والمقام والمنصب والمنزلة الاجتماعية، ويكون لذلك على استعداد لارتكاب كل شيء من أجل الحصول على المزيد من المناصب والاعتبارات الاجتماعية. أو يعاني من الطمع والجشع وشعور لا يعرف معنى الشبع والاكتفاء والامتلاء، ولا يقنع بما لديه من المال والثراء مهما بلغ. فإنه حتى إذا اغتنى وأصبح ذا مال طويل وعريض، يبقى مع ذلك يشعر أنه بحاجة إلى المزيد، ويكون على استعداد لارتكاب جميع المحرّمات والمحظورات من أجل زيادة ثروته. وهناك من يُصاب بداء الشرَه فلا يشبع ولا يرتوي مهما أكل أو شرب. وإذا صام فإنه إذا أفطر سوف يقضي المدّة الممتدة من أذان المغرب إلى أذان الصبح بالأكل والشراب على نحو متواصل. وهناك من يستشري عنده حبّ الكسل والنوم فلا يشبع من النوم. إن هذه الأمور كلها أمراض ورذائل. وهذه الأمور كلها تحتاج إلى علاج، وعلاجها هو التوبة والاستغفار.

فإذا تحققت التوبة، يصل الأمر إلى منزل الطلب والسؤال. إن التوبة تشتمل على حيثية سلبية حيث تعمل التوبة على رفع الرذائل وسلبها. وتزيل الموانع والحُجُب، وتعدّ النفس لاستقبال المطلوب. وعليه لا بدّ في الوصول إلى المطلوب من الطلب، لكي يمتلئ وعاؤنا ـ بعد أن يفرغ من الموبقات والرذائل شيئًا فشيئًا ـ بالفضائل والخيرات. ويجب أن نطلب جميع تلك الفضائل من تلك الهوية الإلهية المطلقة ومن الأسماء والصفات الثابتة للحق تعالى.

المنزل الرابع

من منازل السالكين لمواجهة المعاصي هو منزل «المراقبة»، حيث يتمّ بها الحفاظ على سائر المنازل الآنف ذكرها. قال أمير المؤمنين (عليه السلاّم) في نهج البلاغة:

«قليل مدوم عليه، خير من كثير ملول منه»[١]. إن هذا الأمر يشير إلى أن الرقابة الكيفية أهم من الرقابة الكمّية. فلو صلى العبد قبل أذان الفجر ركعتين من نافلة الليل بحضور قلب وإخلاص ونشاط، كان ذلك أفضل بكثير من الاستيقاظ قبل أذان الفجر بثلاث ساعات يقضيها من دون نشاط وحضور قلب. وقد روي عن الإمام الباقر (عليه السلاّم) في هذا الشأن قوله: «أحبّ الأعمال إلى الله ـ عزّ وجل ـ ما داوم عليه العبد وإن قلّ»[٢].

إن مراد العرفاء من المراقبة في السير والسلوك، ثلاث أنواع من المراقبة، وهي: المراقبة الرؤيويّة، والمراقبة الطبعية، والمراقبة السلوكية.

آثار الروحانية الدينية

إن للروحانية الدينية آثارًا ونتائج فردية واجتماعية متنوّعة، ويمكن تلخيص هذه النتائج والآثار في ثلاثة أقسام، وهي: البهجة والانبساط، وتحسّن العلاقات الاجتماعية، وخفض الآلام.

البهجة والانبساط

إن الأثر والمُعطى الأول المترتّب على الروحانية الدينية في ضوء البهجة والانبساط، عبارة عن «حُسن الظن»، بمعنى حُسن الظن بالكون والخلق والوجود. إن الروحانية الدينية حيث تعمل على بلورة فهم الإنسان للكون والعالم، بحيث ينظر إلى الخلق بوصفه أمرًا هادفًا، ويرى الهدف متعلّقًا بالخير والتكامل والسعادة، فإنها تعمل بطبيعة الحال على تحسين نظرة الإنسان إلى النظام الكلي للكون والوجود والقوانين التي تحكم هذا العالم. أجل إن الروحانية هي التي تعمل على توسيع أبعادنا الروحية وتحول دون ضغط العوامل الخارجية.

والأثر الثاني الذي يترتب على الروحانية الدينية من حيث البهجة والانبساط، عبارة عن «صفاء القلب». ما أن يرى الإنسان العالم بنور الحق والحقيقة اللاحبة في

---

١. *نهج البلاغة*، الحكمة رقم: ٤٤٤.

٢. الكليني، *أصول الكافي*، ج ٢، باب استواء العمل والمداومة عليه.

ضوء الروحانية والإيمان الديني، فإن هذا الوضوح في الرؤية وصفاء القلب يُضيء فضاء الروح، ويكون بمنزلة السراج الذي ينير باطنه. خلافًا للشخص الذي لا يتمتع بالإيمان والذي يرى العالم أمرًا عدميًا ومظلمًا يخلو من الإدراك والبصيرة والوضوح في الرؤية.

إن الأثر الثالث للروحانية الدينية من حيث إنتاج البهجة والانبساط، هو «الأمل» بالحصول على النتائج الحسنة والنشاط الصالح. إن العالم من زاوية المنطق المادي حيادي بالنسبة إلى الأشخاص الذين يسلكون الطريق الصحيح أو الطريق الباطل، أو الذين ينتهجون أسلوب العدل أو أسلوب الظلم، والطريقة الصائبة أو الخاطئة، وأما في منطق الشخص المؤمن فإن العالم لا يكون حياديًا تجاه جهود هاتين الطائفتين. إن ردّة فعل العالم تجاه هذين النوعين من الجهود ليست واحدة؛ بل إن منظومة الخلق تدافع عن الناس الذين يجاهدون في سبيل الحق والحقيقة والصواب والعدالة وحبّ الخير، قال تعالى:

ـ ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[١].

ـ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[٢].

وأما الأثر الرابع المترتب على الروحانية الدينية، من وجهة نظر البهجة والانبساط، فهو «الطمأنينة» و«راحة البال» و«سكون النفس». إن الإنسان يسعى وراء البحث عن السعادة بفطرته. ولذلك فإنه يفرح غاية اللفرح عند تصوّر الوصول إلى السعادة، وترتعد أوصاله وفرائصه عند التفكير بالمستقبل المظلم والمشؤوم المقرون بالحرمان، ويفزع من ذلك أشدّ الفزع.

إن من بين آثار الروحانية الأخرى التي تترتب من حيث البهجة والإنبساط، هو الاتصاف بسلسلة من المسرّات والملذات التي تسمّى بـ «اللذة الروحانية». إن لدى الإنسان نوعين من اللذة، إحداهما: اللذات المتعلقة بواحدة من حواس الإنسان، والتي تحدث بفعل إقامة نوع من الارتباط والاتصال بين عضو من الأعضاء بواحد

---

١. محمد: ٧.

٢. التوبة: ١٢٠. وانظر أيضًا: آل عمران: ١٧١؛ هود: ١١٥؛ يوسف: ٩٠.

من المواد الخارجية. والنوع الآخر: اللذات المرتبطة بعمق روح الشخص ووجدانه، ولا ترتبط بأيّ عضو خاص من أعضاء الإنسان، ولا تتحقق بتأثير إقامة الصلة مع أيّ مادّة خارجية؛ من قبيل اللذة والمتعة التي تعتري الإنسان بسبب الإحسان والخدمة التي يقدّمها لبني جلدته، أو الحب والاحترام والتقدير الذي يحظى به من قبل الآخرين، أو بسبب النجاح الذي يحققه هو أو أحد أولاده، أو تلك التي يحصل عليها من عبادة الله وإطاعته.

تحسّن العلاقات الاجتماعية

لا يمكن للناس أن يلبّوا احتياجاتهم بمفردهم، ولذلك فإنهم يحتاجون إلى تقاسم الأعمال فيما بينهم. ومن ناحية أخرى فإن الإنسان كائن حرّ ومختار؛ ولذلك فإنه يحتاج إلى وضع القوانين والحقوق التي يجب أن تحظى بالاحترام من قبل الجميع. وإن الذي يجعل الحق محترمًا قبل كل شيء، ويجعل العدالة أمرًا مقدّسًا، ويقرّب قلوب الناس إلى بعضها ويجعل الرحمة فيها، ويقيم الثقة المتبادلة بين الأشخاص، ويجعل التقوى راسخة في أعماق وجدان الإنسان، ويضفي الاعتبار على القيَم الأخلاقية، ويمنح الأفرادة شجاعة مواجهة الظلم، ويعمل على توحيد الناس بوصفهم أعضاء في جسد واحد، هو الإيمان الديني. إن التجليات الإنسانية للأشخاص والتي تسطع مثل الشموس في سماء تاريخ الإنسان الزاخر بالأحداث والوقائع، عبارة عن تلك الأمور التي تنبثق من المشاعر الدينية.

خفض الآلام

إن حياة الإنسان ـ شاء أم أبى ـ كما تحتوي على أنواع السعادة ولحظات الجمال وتحقيق المطالب والنجاحات، تنطوي كذلك على الآلام والمصائب والإخفاقات وأنواع الفشل، وفقد الأحبة، والمرارات والغصص، والكثير من هذه الأمور يمكن تجنّبها والحيلولة دون وقوعها أو إزالتها بعد وقوعها، رغم احتاج ذلك إلى الكثير من الجهود والمساعي المتواصلة والحثيثة. من الواضح أن الإنسان مأمور بأن يتعامل مع الطبيعة وأن يعمل على منازعتها، وأن يحوّل المرارات إلى لحظات عذبة ورائقة،

بيد أن بعض أحداث العالم لا يمكن الحيلولة دونها أو إزالة مفعولها بعد وقوعها، من قبيل الشيخوخة على سبيل المثال. إن الإنسان صائر إلى الشيخوخة شاء أم أبى، وإن سراج عمره آخذ بالخفوت والانطفاء، وإن العجز والضعف والشيخوخة وسائر أعراض التقدّم في السن، تجعل وجه الحياة مكفهرًا وحزينًا؛ يضاف إلى ذلك أن فكرة الموت والفناء وإغماض العين عن الوجود ومغادرة العالم وتركه إلى الآخرين، يقضّ مضجع الإنسان بشكل وآخر. إلا أن الروحانية الدينية تمنح الإنسان قوّة ومقاومة تجعله قادرًا على تحويل المرارات إلى حلاوة وجمال وسعادة. إن الإنسان المؤمن والروحاني يعلم أن كل شيء في هذا العالم مقدّر ومحسوب، وأن ردّة فعله في مواجهة المرارات كانت على نحو مطلوب، فإنه يرى أن هذه المرارات حتى إذا لم يكن بالإمكان تداركها، فإن الله سبحانه وتعالى سوف يعمل على جبرانها بشكل آخر. إن الموت من وجهة نظر هذا الشخص لا يعني العدم والفناء، وإنما هو انتقال من الدنيا وعالم الفناء إلى الآخرة وعالم البقاء والخلود والثبات. وبعبارة أخرى: إن الموت وسيلة ينتقل الإنسان بواسطتها من عالم ضيّق إلى عالم أرحب[١].

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغه.

الكليني، محمد بن يعقوب، *الأصول من الكافي*، ج٢، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٨ ه ق.

مطهري، مرتضي، *انسان و ايمان*، ج ١، طهران، انشارات صدرا، ط٩، ١٣٧٢.

ويكفيلد، جوردن أس.، «معنويت و عبادت» (الروحانية والعبادة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمدي مظفر، محمد حسن، *مجلة هفت آسمان*، الفصلية، العدد: ١٦، ١٣٨١ه ش.

١. المطهري، مرتضى، *انسان و ايمان* (الإنسان والإيمان)، ص ٣٩.

النسبة المفهومية بين «الروحانية» و«الدين»[1]

بهزاد حميدية[2]

لطالما قد استعملنا كلمة «الروحاني»، و«الروحانية» في محاوراتنا وأدبياتنا التقليدية منذ القِدَم، ولكننا لم نقم أبدًا بالبحث عن التعريف الدقيق لمفهوم الروحانية وتمييزها من سائر المفاهيم القريبة منها، ولم يحتدم هناك أيّ نقاش في هذا الشأن. وقد ورد تعريفها في بعض المعاجم باقتضاب شديد، حيث قيل إنها: «نسبة إلى الروح ...». وقال آخر إنها: «منسوبة إلى المعنى الباطني الحقيقي».

وأما في العقود الثلاثة الأخيرة فقد برزت هذه الكلمة في غرب العالم وشرقه إلى حدّ كبير، وأصبحت تحظى بمطلوبية عامة واستقلال مفهومي، ونتيجة لذلك علينا بدورنا أن نتعامل مع تعريف هذه الكلمة، وأن نسعى بشكل وآخر إلى بيان الحدود المفهومية لـ «الروحانية» بشكل وآخر. إن هذا التعريف يحظى بأهمية وضرورة كبيرة، وذلك لأن بعض المستنيرين في أفكارهم وتأمّلاتهم وبعض الأشخاص العاديين أيضًا يدّعون أن «الروحانية» يجب أن تحلّ اليوم محلّ الدين. من الواضح جدًا أننا ما لم نتخطّ مرحلة البحث المفهومي بنجاح؛ بمعنى أننا إذا لم نتعرّف على ماهية الروحانية، وما هو امتيازها من الدين والعرفان، لا نستطيع الانتقال إلى المرحلة النظرية بشكل صحيح، بغية التنظير والقول بما إذا كان يجب استبدال الدين بالروحانية أم لا، وهل تحقق هذا الاستبدال أم لا، وهل هو مطلوب أم لا، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. إن التأثيرات الكثيرة التي تمّ تعريفها اليوم للروحانية،

---

١. المصدر: حميديه، بهزاد، المقالة بعنوان «نسبت مفهومى «معنويت» و «دين»» في مجلة (*پژوهشنامه اديان*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد٢٢، صيف ١٣٩٦، الصفحات ٧٩ إلى ١٠٦.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. أستاذ مساعد في حقل الأديان والعرفان من جامعة طهران.

وحولتها اليوم من مقولة فردية إلى مقولة اجتماعية وإدارية وعلاجية وتربوية وما إلى ذلك، تفرض علينا التعرّف على ماهية الروحانية التي حظيت اليوم باهتمام العالم، وأن نعمل على تحديد نسبتها إلى عالم التراث (وهل تكون مفردة «الروحانية» من المشترك اللفظي بالنسبة إلى هذين الموردين، أم من المشترك المعنوي؟).

هناك الكثير من العقبات والصعوبات الماثلة أمام تعريف «الروحانية». ومن بين هذه العقبات أن «الروحانية» مقولة إنسانية (وليست مادية أو ناظرة إلى المقابل المحسوس)، والمقولات الإنسانية تواجه صعوبة في العثور على تعريف لها، وإن وجد مثل هذا التعريف فإنه لن يكون متماسكًا. ولكي ندرك المميّزات المفهومية للمقولات الإنسانية، نحتاج إلى النظرة الاستبطانية والمتماهية مع الآخرين بكثرة، وهما مسعيان نفسيان ينطويان بدورهما على صعوبات جمّة أيضًا. والصعوبة الأخرى، هي أن «الروحانية» ترتبط بالهواجس الغائية للإنسان؛ فهي تعدّ من احتياجاته الماورائية. وكذلك فإن بحث «الروحانية» بحث جديد، ولا يزال بيانها وتحديد أبعادها وخصائصها في مستهلّ الطريق. والصعوبة الأخرى تكمن في التعدّد الكبير في أنواع ومستويات ومصاديق الروحانية. وقد أشار بعض المفكرين ـ من أمثال: لويس[١]، وتاكاهاشي[٢]، وكينغ[٣] ـ إلى أن الروحانية مفردة واسعة المعاني والمفاهيم، بحيث أنها تكتسب معاني مختلفة بين الجماعات الثقافية والوطنية والدينية المختلفة. ومن بين جميع هذه الصعوبات والمزالق المفهومية التي أشار إليها المحققون، نجد من المهم أن نصل إلى تعريف للروحانية يكون نافعًا ومجديًا للمقاصد العملية والدراسات الميدانية. وإن منهجنا وأسلوبنا العام للوصول إلى هذا التعريف، يكمن في الاستفادة من «التبادر» و«صحّة السلب».

---

1. Lewis, “Posture as a Metaphor for Biblical Spirituality” pp143-174.
2. Takahashi, & Ide, “Implicit Theories of Spirituality across Three Generations: a Crosscultural Comparison in the U.S. and Japan”, pp15 – 38.
3. Roehlkepartain, & Benson, & King, & Wagener, “Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Moving to the Scientific Mainstream”, pp 1-15.

المعنى اللغوي

إن كلمة الـ (Spirituality) مشتقة من الكلمة اللاتينية (Spiritualitas)، كما أن صفة الـ (Spiritual) ترادف كلمة الـ (Spiritualis) في اللاتينية أيضًا. إن هاتين المفردتين اللاتينيتين مأخوذتين من الكلمة اليونانية (Pneuma) بمعنى (Spirit) والصفة اليونانية (Pneumatikos). ونشاهد هذه الكلمة اليونانية في رسالة بولس في العهد الجديد. وقد أشار شلدراك إلى هذه النقطة الهامة، وهي أن مفردتي الـ (Spirit) و(Spiritual) ليسا في قبال «الجسماني» أو «المادي» (في اليونانية سوما (σῶμα)، وفي اللاتينية (Corpus))، وإنما في قبال «الجسد الإنساني» (في اليونانية ساركس (σάρξ)، وفي اللاتينية (Caro)). (والمراد من الجسد الإنساني هنا هو الأمور المرتبطة بالجسد الترابي، أي شؤون من الإنسان في تقابل مع الروح القدس). وعليه فإن التقابل هنا ليس بين الجسد والروح، وإنما بين اتجاهين نحو الحياة. إن الشخص الروحاني (Spiritual) ـ (في الرسالة الأولى إلى كورنثوس، في الفقرتين: ١٤ ـ ١٥، من الإصحاح الثاني) ـ يعني مجرّد الشخص الذي حلّ فيه الروح القدس، أو الذي يعيش حياته بتأثير من الروح القدس[١].

كما أن الالتفات إلى معاني كلمة (Spirit) تفيدنا في بحثنا أيضًا. إن هذه المفردة تعني «الأصل المحرّك أو الحياتي في الإنسان والحيوان»، وهي مأخوذة من الكلمة اللاتينية (Spiritus) بمعنى (الروح، والنفس، والشجاعة والجرأة، والقوّة والطاقة). وقد تمّ استعمال هذه الكلمة اللاتينية في ترجمة الفولغاتا[٢]، بوصفها ترجمة عن الكلمة اليونانية (Pneuma)، والتي جاءت بدورها بدلاً من الكلمة العبرية (Ruach (רוח)). وعلى هذا الأساس فإن كلمة الـ (Spirituality) مرتبطة بالحركة والقوّة والشجاعة. وفي الحقيقة فإن الـ (Spirituality) تعني إقامة الارتباط مع روح تمنح

---

1. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, p3.

٢. الفولغاتا (باللاتينة: Vulgata): تعني «شائع»، وهي نسخة من الكتاب المقدّس من أول القرن الخامس للميلاد باللغة اللاتينية أنتجها جيروم بأمر من البابا دماسوس الأول بمراجعة الترجمات اللاتينية القديمة. ثم أصبحت النص الرسمي المقبول في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. (المعرّب).

العالم الفاقد للروح نفسًا وحياة، وبذلك يصبح الشخص الـ (Spiritual) مالكًا لطاقة وقوّة مضاعفة تجعله قادرًا على مواصلة الحياة.

وفي اللغة الفارسية لا يُشير استعمال كلمة «الروحانية» وصفة «الروحاني» بشكل رئيس إلى تبلور مصطلح خاص، بل يفيد ذات المعنى اللغوي. ومن ذلك لو ألقينا نظرة على وصية الإمام الراحل ـ على سبيل المثال ـ أمكن لنا إدراج الاستعمالات المتعددة لصفة «الروحاني» ضمن أربعة معاني، على النحو الآتي:

١. «الدعم الروحي»: بمعنى ما يرتبط بالبُعد النفسي للإنسان (البعد غير الجسماني للإنسان)[١].

٢. «العالم الروحي»: بمعنى العالم ما فوق المادي[٢].

٣. «الحياة الروحية»: بمعنى ما يرتبط بالبُعد غير الدنيوي لحياة الإنسان، أي الحياة الأخروية للإنسان[٣].

---

١. «وعلى الدولة والعاملين فيها ـ سواء من الجيل الراهن أو الأجيال القادمة ـ أن يقدموا واجب الشكر لمتخصصيهم، وأن يعملوا على تشجيعهم على مواصلة العمل من خلال تقديم الدعم لهم على المستوى المادي والمعنوي [الروحي]، وأن يحولوا دون استيراد البضائع الاستهلاكية والمدمّرة للاقتصاد الوطني، وأن يتعايشوا مع أوضاعهم لكي يتمكنوا من صنع كل شيء بأنفسهم».

٢. «أيها الشعب المجاهد، أنتم داخلون تحت لواء خفاق في جميع أنحاء العالم المادي والمعنوي [الروحي]، وسواء وجدتم هذا اللواء أو لم تجدوه، فإنكم ذاهبون إلى طريق هو الطريق الوحيد لجميع الأنبياء ـ عليهم سلام الله ـ وهو الطريق الوحيد الموصل إلى السعادة المطلقة».

٣. «نحن فخورون بأن كتاب نهج البلاغة ـ الذي هو أعظم دستور للحياة المادية والمعنوية [الروحية] بعد القرآن الكريم، وأسمى كتاب لتحرير البشر، وإن تعاليمه المعنوية [الروحية] والحكومية من أكبر وسائل النجاة ـ من مآثر إمامنا المعصوم (عليه السلام)». و«أمثال هذه الدعايات البلهاء، وتارة يعمدون بخبث وشيطنة إلى الدفاع عن قداسة الإسلام؛ فيقولون: إن الإسلام وسائر الأديان الإلهية تهتم بالمعنويات [الروحانيات] وتهذيب النفوس، والتحذير من المراتب الدنيوية، والدعوة إلى ترك الدنيا والاشتغال بالعبادات والأذكار والأدعية التي تقرّب الإنسان من الله، وتبعده عن الدنيا. والحكومة السياسية وفن الإدارة مناقض لتلك الغاية وذلك الهدف الكبير والمعنوي [الروحي]؛ حيث أن هذه جميعًا لبناء الدنيا، وذلك مناقض لسيرة جميع الأنبياء العظام». و«يعدّون الذهاب إلى إنجلترا وفرنسا وأمريكا وموسكو أمرًا يدعو إلى الفخر، ويعتبرون الذهاب إلى الحج وسائر البقاع المقدّسة تخلفًا ورجعية».

٤. «المقام الروحي»، أو «العلوم الروحية»: بمعنى ما يرتبط بالأبعاد الباطنية والأعمق من الدين (من سنخ الأخلاق والسير والسلوك) دون ظواهر الدين[١].

إن كلمة «المعنوية» في اللغة العربية، مصدر صناعي من صفة «المعنوي»، وهي في حدّ ذاتها كلمة منسوبة؛ أي ما له نسبة مع «المعنى». وعلى هذا الأساس فإن «المعنوية» تعني الاتصاف بالروحانية والمعنوية، أي إقامة نسبة مع «المعنى». ويمكن اعتبار معنى الحياة والعالم هي قيمتها أو غايتها. هناك على الدوام أمور تهدد مفهوم العالم والحياة، من قبيل: الموت، والمرض، والعجز، والشرور، والبلايا، وفي المجموع: الأمور التي تعتبر حدودًا وجودية للإنسان. إن الإنسان لكي يواصل الحياة، وفي سعيه من أجل تحسين كيفيتها، وبسبب الآلام والمعاناة التي يقاسيها في طريق تحصيل العلم والثروة والمنزلة الاجتماعية، فإنه يطالب بالمعنى؛ إنه يبحث عن هدف وغاية تضفي على أنشطته قيمة ومفهومًا، وإن هذا الهدف يجب أن يكون هدفًا لذاته لا أن يكون بحاجة إلى هدف آخر أسمى منه لكي يثبته. فما هو هذا الهدف السامي وغاية الغايات؟ وفي معرض الإجابة عن هذا السؤال، هناك العديد من النظريات التي تمّ تقديمها في حقل «مفهوم الحياة»[٢]. إن الروحانية و«المعنوية» تعني البحث عن معنى الحياة والعالم. وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن الشخص الروحاني و«المعنوي» هو الذي يجتاز مستوى الحياة اليومية والروتينية (أو ذات المستوى الحيواني)، ويسعى وراء البحث عن مصدر أسمى للحصول على الهدف والقيمة.

---

١. «وبعد .. وجدت من المناسب أن أذكر بنبذة قصيرة وقاصرة في باب الثقلين، لا من حيث المقامات الغيبية والمعنوية والعرفانية؛ فقلم مثلي عاجز عن التجرّؤ في مرتبة يستعصي عرفانها ولا يُطاق تحمّلها ...»، و«إن من أسمى وأرقى الحقول التي يجب تعليمها وتعلمها على ناطق واسع، هي العلوم المعنوية [الروحية] للإسلام، من قبيل: علم الأخلاق، وتهذيب النفس، والسلوك إلى الله ـ رزقنا الله وأياكم ـ حيث هو الجهاد الأكبر».

٢. للوقوف على نظريات ما فوق الطبيعة، وغير الطبيعية، والطبيعة الآفاقية، والطبيعة الأنفسية، انظر: بيات، *دين و معناي زندگي در فلسفه تحليلي* (الدين ومعنى الحياة في الفلسفة التحليلية).

إن المصادر تارة تدلّ على العمل والفعل، من قبيل: الذهاب، والأكل وما إلى ذلك، وتارة أخرى تدلّ على الكون على حالة معينة، من قبيل: الخوف، بمعنى الكون على حالة الخوف. إن الروحانية و«المعنوية» من القسم الثاني؛ أي الكون على الحالة الروحانية و«المعنوية». وإن المصادر الدالة على الحالة إما زائلة أو ثابتة. ويمكن للروحانية والمعنوية أن تكون من كلا القسمين؛ وهما: الروحانية التي تكون على شكل عابر وزائل (والتي تأتي في الغالب على صيغة المضاف، من قبيل: روحانية الصلاة، وروحانية الدعاء والمناجاة، وروحانية الشعائر الدينية وما إلى ذلك)، والروحانية التي تكون على شكل ملكة راسخة (والتي ترد في الغالب بشكل غير مضاف، من قبيل قولنا: زيد شخص روحاني ومعنوي، أو يتصف بالروحانية والمعنوية، أو الروحانية والمعنوية في العمل والمهنة، والروحانية والمعنوية في المجتمع، والروحانية في النظام والمؤسسة). وعليه فإن الروحانية والمعنوية على هذا الأساس تكون حالة إنسانية، يدركها الفرد في نفسه بالعلم الحضوري، والآخرون يعلمون بها بواسطة آثارها (من قبيل: الآثار الفعلية والقولية). وحيث تكون الروحانية والمعنوية حالة إنسانية (وجودية)، فلا يمكن على هذا الأساس استعمالها في الأصالة لآثارها؛ أي الأعمال. إن الأعمال لا تتصف بالروحانية والمعنوية إلا إذا صدرت عن شخص روحاني ومعنوي. عندما يقال: إن الشعائر والدين والدعاء أو الصلاة زاخرة بالروحانية والمعنوية، يكون هناك نوع من المجاز (من نوع المجاز العقلي؛ أي المجاز في الإسناد) في هذا الاستعمال؛ لأن المراد منه هو تلك الأعمال التي يكون القائمون بها أشخاصًا روحانيين ومعنويين.

نظرة إلى الارتكاز العرفي وبعض التعاريف الموجودة عن «الروحانية»

إن الرجوع إلى المفهوم الذي يحمله الناس في أذهانهم عن مفردة ما، والتي يتحاورون ويتواصلون مع بعضهم على أساسها، يمكن أن يكون مفيدًا في التعريف للغاية. وقد كشف بعض المحققين الغربيين ـ من خلال رجوعهم إلى الارتكاز العرفي ـ عن أبعاد كثيرة لمفهوم المعنوية والروحانية. ومن بينهم دنتون وميتروف؛ حيث قاما في عام ١٩٩٩ م بدراسة تجريبية، وقبل أن يبرزا تعريفًا أوليًا للروحانية

والمعنوية طلبوا من الأفراد تعريفها. وكانت العناصر المفتاحية التي قدّمها هؤلاء الأشخاص للمعنوية والروحانية عبارة عن: إنها غير رسمية، غير منظمة، غير مذهبية، شاملة ومتقبّلة للجميع، عالمية وفاقدة للزمان، مصدر غائي ومعدّة للمفهوم والمعنى والهدف والغاية من الحياة، الكينونة في حضرة كائن أسمى، كون الشيء مقدّسًا، الشعور العميق والتبعية المتبادلة لكل شيء، الطمأنينة الداخلية، المصدر اللامتناهي للإيمان، وقدرة الإرادة، والتلقائية، والغاية النهائية[١].

وفي دراسة تجريبية أخرى قام بها هيكز، توصل إلى ثمان خصائص للروحانية والمعنوية، وهي كالآتي: الازدهار الذاتي، الشمولية، المعنى والهدف، الهيجانات والعواطف، قوّة الحياة، الحكمة، الأخلاق والقيَم، التبعية المتبادلة، والاتحاد المتبادل[٢].

بالنظر إلى نسيج إجراء هاتين الدراستين التجريبيتين، يمكن اعتبارالخصائص أعلاه خاصة بـ «الروحانية المستحدثة». وبذلك فإنه لا يتمّ تعميم هذه النتائج على مطلق الروحانية الشاملة للروحانية الدينية أيضًا. ومن ناحية أخرى لم تجر في إيران ـ التي تغلب عليها أجواء التدين التقليدي والأصيل ـ أي دراسة من هذا النوع. وعلى هذا الأساس، فلكي نقترب من مفهوم «الروحانية» يجب التعامل مع نتائج دراسة دنتون / ميتروف وهيكز بحذر شديد.

من بين المعطيات التجريبية التي رأينا بعضها، هناك على نحو الإجمال هذا العنصر المشترك، وهو أن «الروحانية» ليست أمرًا منحصرًا بالعالم الداخلي والباطني للإنسان والذي يدعوه إلى العزلة عن العالم الخارجي، بل وإنها تستوجب زيادة عمق طاقات الحياة وظهور الدوافع المفعمة في الإنسان. كما يمكن مشاهدة هذا المعنى في الاستعمال الإسلامي المعاصر لكلمة «الروحانية» والمعنوية أيضًا. ومن ذلك أننا نلاحظ ذلك في كلام سماحة السيد القائد بشكل واضح. من ذلك ـ على سبيل المثال

---

١. رستگار، *معنويت در سازمان با رويكرد روان شناختي* (الروحانية في المنظومة في ضوء الاتجاه النفسي)، ص ٦٢.

٢. المصدر أعلاه، ص ٦٣.

ـ أن سماحته في لقائه بالجهاديين في حقل الإعمار وطبقة الفلاحين في عام ١٣٨٢ هـ ش، رأى أن التقدم العلمي والبحثي الكبير، رهن بالحالة المعنوية والروحانية، وقال:

«أجل، إن الروحانية والمعنوية تجعل عالم الإنسان أكثر ازدهارًا، بالإضافة إلى جعله عالمًا سليمًا ... وحتى حقولنا الزراعية ورعاية المواشي سوف تزدهر بهذه الروحانية وتكتسب رونقها الحقيقي بشكل أكبر»[١].

لقد نظر المحققون إلى «الروحانية» من مختلف الزوايا، وقدّموا لها تعاريف متنوّعة، حيث يمكن من خلالها إدراك مختلف أبعاد «الروحانية». ومن بين هؤلاء عمد زهافيت غراس إلى إظهار الجغرافيا الدراسية لـ «الروحانية» بوضوح. وقد قال بأن أكثر الدراسات التي أجريت حول التديّن، إنما تؤكد على السلوكيات. فإن قام شخص بالأعمال الدينية كان شخصًا متديّنًا، وإن أعرض عنها كان شخصًا علمانيًا. إلا أن تحوّلات المجتمع الراهن تقتضي منا التخلي عن هذا التقسيم الثنائي ـ (وهو أن كل شخص إما أن يكون متديّنًا أو سيكون في غير هذه الحالة شخصًا علمانيًا) ـ وأن نلتفت إلى شيء [آخر] باسم الروحانية والمعنوية. حيث يمكن تتبّع الروحانية عند المتدينين وعند العلمانيين على السواء. وعلى هذا الأساس يجب علينا إعادة تعريف مفهوم العلمانية، وأن لا نعتبرها مرادفة لانعدام التديّن[٢]. وفي الحقيقة فإنه في ضوء توضيح غراس، كما أن الدين تجسيد لنوع من الروحانية، فإن العلمانية بدورها يمكن أن تكون تجسيدًا لأنواع أخرى من الروحانية (ونتيجة لذلك لا تكون العلمانية هي النقطة المقابلة للدين أو المضادة لها تمامًا، بل يمكن لهما أن يندرجا ضمن خانة واحدة). وقد ربط زهوايت غراس الروحانية بحقل علم النفس. وقد أوضح أن الروحانية واحدة من الطرق التي يمكن للناس في ضوئها أن يصنعوا العلم والمعرفة. إن الهوية الروحانية تمثّل إطارًا يحتوي على إجابات عن الأسئلة الغائية في الحياة. إن الروحانية وعاء لمجموع البشر وهو يرتبط أساسًا بتحسين كيفية الحياة. نعلم أن

---

١. السيد الخامنئي، *معنويت و انقلاب اسلامي* (الروحانية والثورة الإسلامية)، ص ٤١.

2. Gross, ‘‘Spirituality, Contemporary Approaches to Defining’’, pp424-426.

الغاية في الحقل الجديد من علم النفس ـ واسمه «علم النفس الإيجابي» ـ لم تعد هي إصلاح الأمور الفاسدة وغير المناسبة في الحياة، وإنما هي التأكيد على رؤية الـ «ساليوتوجنيك»[١] (تطوير السلامة) بشأن وجود الإنسان. بمعنى أن علم النفس قد انتقل من النشاط السلبي المتمثل بتشخيص الآفات ومعالجة المرضى النفسيين، إلى النشاط الإيجابي الذي يعني تطوير السلامة والطاقة الإيجابية لدى الإنسان. وفي هذا البين تلعب الروحانية والمعنوية دورًا هامًا. إن الروحانية ترتبط بالأمل والفرح، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبارها جزءًا تامًّا وكاملاً من علم النفس الإيجابي[٢]. وعلى هذا الأساس فإن الروحانية ـ من وجهة نظر غراس ـ هي في الأصل إنسانوية وترتبط بالسلامة النفسية للإنسان، وليس بالأمور الغائية والمتعالية، وإذا كان مهتمًّا بهذا النوع من الأمور، فإن اهتمامه هذا يعود إلى أنه يريد أن يستفيد منها في حقل السلامة النفسية. ولهذا السبب نرى أن التحقيقات بشأن الروحانية في الغالب تحقيقات تطبيقية وعملية أكثر من أن تكون تحقيقات نظرية. وقد أوضح غراس قائلاً إن أغلب التحقيقات بشأن الروحانية قد انتظمت في حقل علم النفس وعلم الاجتماع الديني وتستند إلى الدراسات التجريبية، وليس هناك ما ينظر منها إلى الناحية الفلسفية سوى القليل، أو تساعد على بناء إطار مفهومي على المستوى النظري. إن مقدارًا كبيرًا من هذا التحقيق يعتمد على نظرية مراحل تطوّر الإيمان لفاولر (١٩٨١) في حقل علم النفس المعرفي[٣].

وقد أشار كل من هيل وأمونز إلى أن الروحانية المعاصرة تعني في الغالب البُعد التجريبي والشخصي لعلاقتنا وارتباطنا بالأمر المتعالي أو المقدّس[٤].

ويرى روف أن الروحانية تحتوي على أربعة أمور، وهي:

---

1. Salutogenic
2. Ibid, p425.
3. Ibid.
4. Hill, et al., "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure", p51- 77, And: Emmons& Crumpler, "Religion and Spirituality? The Role of Sanctification and the Concept of God", pp17-24.

١. مصدر من القيم والمفاهيم الغائية التي تفوق الذات، والتي تشتمل على الإحساس والشعور بالسر وتعالي الذات وتساميها.

٢. نوع من الإدراك والفهم.

٣. الوعي الداخلي.

٤. الكمال والانسجام الشخصي[١].

ويقول شنايدرز: إن للروحانية آثارًا تضفي الانسجام والتناغم حيث تعمل على إيجاد التوحيد في داخلنا، كما تقيم ارتباطنا وتنظم علاقاتنا مع الأشخاص الآخرين ومع حقيقة أوسع أيضًا، وبذلك تعمل على تقوية طاقاتنا وقدراتنا من أجل التعالي والارتقاء[٢].

يرى فيليب شلدراك أن الروحانية مفهوم طوري، ويرى في الوقت نفسه أنه يعني أعمق القيَم والمعاني التي يطالب الناس بأن يعيشوا في كنفها. كما يأتي شلدراك بتعبير آخر ويعرّف الروحانية بأنها عبارة عن كل نوع من أنواع البصيرة التي تنسب إلى الروح الإنسانية وكل ما يساعد على وصول الروح إلى ظرفيتها الكاملة[٣].

صحة السلب (ما الذي لا تكونه الروحانية)

إن من بين طرق الوصول إلى المفهوم والمعنى الارتكازي للألفاظ والمفردات هو الالتفات إلى «صحّة السلب». فلو صحّ سلب مفردة ما عن مفهوم ما صحيحًا، فإن ذلك المفهوم لن يُعدّ بوصفه معنى لتلك المفردة. إن هذا الأمر هامّ جدًا بالنسبة إلى التعريف؛ وذلك لأننا في التعريف نحتاج إلى عنصرين، وهما: الوضوح والتمايز، والوضوح يتحقق بواسطة تعيين الخصائص الموجودة في تلك المفردة، والتمايز بدوره يتحقق من خلال بيان الافتراقات بينها وبين المفردات المشابهة. وعلى هذا

---

1. Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, p.35.

2. Schneiders, "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline", p.p.3-12.

3. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, p2.

الأساس يجب في بيان وشرح «الروحانية» بحث اختلافها عن المفاهيم القريبة منها، من قبيل: «الدين» و«العرفان» و«الأخلاق».

اختلاف الروحانية عن الدين

فيما يتعلق بالعلاقة بين التديّن والروحانية، هناك ثلاثة آراء، وهي كالآتي:

١. إن الروحانية جزء تام وكامل من التديّن.

٢. الروحانية أمر منفصل تمامًا عن التديّن.

٣. الروحانية هي ذات التديّن[١].

إن الروحانية ترتبط بالتدين على نطاق واسع؛ وذلك لأن الروحانية بدورها ـ مثل الدين ـ ترتبط بالعلاقة بين الإنسان والسماء، وبين الأمر العيني والأمر الانتزاعي، وبين الإنسان والله. يضاف إلى ذلك أن الروحانية تعرف في الغالب بواسطة ملاكات التديّن، من قبيل: التقرّب من الله، والدعاء والصلاة والمعتقدات الإيمانية. ومع ذلك ـ كما أشار الكثير من العلماء ـ فإنه لا يمكن القبول بالنظرية الثالثة من بين النظريات الآنف ذكرها؛ وذلك لأن الروحانية تشتمل على خصيصة لا وجود لها في التدين بالضرورة. ومن بين العلماء قال غراس في بيان هذا التمايز: إن الروحانية إظهار البشر شوقًا نحو الإقبال على كائن أو قوّة سماوية تقع خارج سيطرة وإدراك الإنسان، وإن هذا الشوق تمامًا هو الذي يحقق الاختلاف الوجودي بين الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى[٢].

وقال جيمز نيلسون: إن الدين يُطلق اليوم في الغالب على مفهوم الأبنية والأفعال والعقائد المنتظمة لطائفة دينية، في حين أن الروحانية تقع في الطرف المقابل لذلك؛ فهي تعني البُعد التجريبي والشخصي من علاقتنا وارتباطنا بالأمر المتعالي أو الأمر المقدّس[٣].

---

1. Gross, ‘‘Spirituality, Contemporary Approaches to Defining’’, p.425.
2. See: Ibid.
3. Nelson, *Psychology, Religion and Spirituality*, p.8.

وحيث ننظر إلى العلاقة بين الروحانية والدين من الزاوية المنطقية، يُصبح الأمر أكثر وضوحًا. فمن الناحية المصداقية نجد أن الكثير من الأشخاص الروحانيين هم أشخاص متدينون، بل وربما أمكن الادعاء بأن الشخص الروحاني يجب أن يكون متديّنًا على نحو الإلزام. بيد أن النقطة الهامة التي لا ينبغي الغفلة عنها هي أن النسب المنطقية الأربعة ـ وهي: (نسبة التساوي، ونسبة العموم والخصوص المطلق، ونسبة العموم والخصوص من وجه، ونسبة التباين) ـ تشير إلى نسبة التباين المفهومي. وفي الحقيقة لا يمكن إقامة واحدة من النسب الأربعة بين المفردتين المترادفتين (لأن المفردتين المترادفتين تعدّان مفهومًا واحدًا، ولا يمكن إقامة أي واحدة من النسب الأربعة بين الشيء ونفسه). وعلى هذا الأساس فإن الدين والروحانية وإن كانا يجتمعان من الناحية المصداقية، وتقوم بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق، أو نسبة العموم والخصوص من وجه، أو حتى نسبة التساوي المصداقي، ولكنهما متباينان من الناحية المفهومية. إن مفهوم الروحانية ليس شيئًا آخر غير الدين.

ويرى نورمان لام في التمايز بين الشريعة التلمودية والروحانية أن الروحانية أنفسية وداخلية، وبالتالي فإنها تحتوي على نسبة ودرجة من عدم النظم، وأما الشريعة فهي آفاقية وخارجية وتقتضي النظم والبنية والتعبّد[1]. وبعبارة أخرى: إن «الدين» ناظر إلى الأمر القدسي في إطار التشكيلات التنظيمية، في حين أن «الروحانية» تنظر إلى عناصر من قبيل «المعنى» و«التعالي»، وهي عناصر يجب أن تخضع للتجربة على نحو فردي.

في ضوء مبنى التباين المفهومي بين الدين والروحانية، يمكن فتح بحث في بيان كيفية الارتباط بين هذين المفهومين، وأرغب في تسمية هذا البحث بـ «روحانية: ما تقدّم أو ما تأخر؟».

---

1. Lamm, *The Shema: Spirituality and law in Judaism*, p.6.

روحانية: «ما تقدّم» أو «ما تأخر»؟

كان إيمانوئيل كانط يتحدّث عن معارف «ما تقدّم»[1] و«ما تأخر»[2]. فإن كانت المعرفة تحصل بواسطة التجربة تكون من قبيل «ما تأخر»، وإن لم تكن رهنًا بالتجربة، وحصلت من دونها كانت من قبيل «ما تقدّم». وشبيه هذا الأمر قابل للتقرير في المسألة مورد بحثنا، وذلك على النحو الآتي: إذا انبثق فعل أو حالة من التدين على المستوى الماهوي، وكانت هذه الحالة بحاجة إلى افتراض وجود الدين من الناحية الذاتية، أمكن لنا تسميته «ما تأخر» بالنسبة إلى الدين، وفي غير هذه الحالة سوف تكون من قبيل «ما تقدّم». من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن مفهوم الطاعة والتعبّد يندرج ضمن مفهوم «ما تأخر»؛ إذ لا يُكتب التحقق للطاعة والتعبّد من الناحية الماهوية من دون افتراض وجود الدين والأوامر الدينية. بيد أن الكثير من المفاهيم الأخلاقية، من قبيل: الصدق، والتعاطف، والشفقة، تندرج ضمن مفهوم «ما تقدّم»؛ وذلك لأن تحقق هذه الأمور لا يتوقف من الناحية الذاتية على التديّن. وفي الحقيقة والواقع فإننا في تعريف ماهية الصدق أو المفاهيم والحالات الأخلاقية الأخرى، لن نكون بحاجة إلى مفهوم الدين والتديّن. كما أن العقلانية بدورها من قبيل «ما تقدّم»، إذ العقلانية في ذاتها لا تنشأ من التديّن. وقد ورد التأكيد في الدين الإسلامي على قيام أصل الإيمان والاعتقاد والالتزام بالدين على العقل (لا عن التقليد الأعمى والتبعية العشواء للآباء والأجداد).

والآن يمكن لنا أن نطرح هذا السؤال، ونقول: هل تندرج «الروحانية» ضمن أفعال وحالات «ما تقدّم» أو ضمن «ما تأخر»؟ وبعبارة أخرى: هل الروحانية شيء يشبه الطاعة والتقوى والورع، أو هي شيء من قبيل التعقل والتخلّق؟ هل يجب الالتزام بالنسبة إلى الروحانية بدين مسبقًا، بحيث تعدّ الروحانية ما قبل الدينية مفهومًا متناقضًا (كما هو الحال بالنسبة إلى الطاعة والتعبّد ما قبل الدين مفهومًا متناقضًا أيضًا)، أم الروحانية من الناحية المفهومية لا تحتاج إلى التديّن (كما هو الحال

1. A priori
2. A posterior

بالنسبة إلى العقل والتعقل حيث يراه الإسلام مبنى للتديّن الصحيح والمقبول)؟ لا بدّ من التدقيق في أن مسألتنا لا تكمن في أن كمال الروحانية وازدهارها يحتاج إلى الدين أم لا؟ فكما يقوم الاعتقاد في الدين الإسلامي على أن الدين يستوجب تصحيح وتوجيه العقل «ليثير لهم دفائن العقول»، وكذلك أن الدين يعمل على تكميل الأخلاق «إنما بعثت لأتمّ مكارم الأخلاق»، قد يقال الشيء ذاته في مورد الروحانية أيضًا، إلا أن هذا لا يعني أن العقلانية والأخلاق تعتبر في العقائد الإسلامية من قبيل «ما تأخر» بالنسبة إلى الدين. فهل الروحانية بدورها من قبيل «ما تقدّم» مثل العقلانية والأخلاق أيضًا؟

إذا كانت «الروحانية» من صنف «ما تأخر»، وجب تعريفها بحيث يكون مفهوم الدين والالتزام بالدين مندرجًا فيها. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ من الممكن أن نعتبرها «نوعًا من تعميق التديّن». وأما إذا اعتبرنا «الروحانية» من قبيل «ما تقدّم»، فسوف تكون لها ماهية مستقلة عن التديّن، ولا يمكن خفضها إلى نوع خاص من التديّن. وفي هذا الفرض الثاني يمكن اعتبار التديّن العميق من مصاديق الروحانية، ولكن لا ينبغي الخلط في ذلك بين المفهوم والمصداق، واعتبار التدين العميق والروحانية من الناحية المفهومية شيئًا واحدًا.

والآن هل الروحانية من قبيل «ما تقدّم» أو هي من قبيل «ما تأخر»؟ إن الإجابة عن هذا السؤال سوف تترك تأثيرها على تعريف الروحانية. نروم هنا إثبات أن الروحانية من صنف «ما تقدّم». ولهذه الغاية سوف نقيم مقارنة بين الروحانية وبين العقلانية والأخلاق. إن التعقل والتخلق يمتدان بجذورهما في الفطرة، بمعنى نوع خلق الإنسان. لقد خلق الإنسان بحيث تستهويه مكارم الأخلاق وينجذب إليها، ويكره القبائح الأخلاقية (وإذا سلك سبيل القبائح، فذلك إنما يكون بسبب تغلّب الغواية والقوى الوهمية والشهوية وما إلى ذلك، ولن يكون هذا الأمر منطلقًا من مقتضيات ذاته). كما أن التعقّل والعقلانية تمثّل عنصر تمايز الإنسان من الحيوانات. إن الإنسان سواء أكان متديّنًا أو لم يكن متديّنًا، يميل إلى السلوك العقلاني ورعاية الموازين الأخلاقية (حتى وإن لم يبلغ بهذا الميل إلى مرحلة الفعلية). وعلى هذا

الأساس فإن العقلانية والأخلاق ليست تابعة إلى التديّن، وبذلك فإنها تكون من قبيل «ما تقدّم». والآن يمكن إلى جانب الاتجاه الفطري لدى الإنسان لرعاية أنواع الحُسن والقبح الأخلاقي ـ (التي هي من موازين العقل العملي) ـ ورعاية موازين العقل النظري، أن نثبت اتجاهًا آخر في فطرة الإنسان الذي هو عبارة عن الاتجاه نحو التعالي الوجودي والذهاب إلى ما هو أبعد من مستوى الإدراكات العادية واليومية[١]. إن هذا الاتجاه بالإضافة إلى وجود الكثير من الشواهد من الشعوب الأولية إلى يومنا هذا، قابلة للإثبات بالبرهان والشهودات العرفانية أيضًا (ومن ذلك لا بدّ من الرجوع إلى كتب الفلسفة والعرفان الإسلامي)[٢]. وفي الحقيقة فإن الإنسان ـ في ضوء العرفان الإسلامي ـ يتعرّض في قوس الصعود إلى حالة من النستولجيا والحنين إلى الوطن الأصلي الذي كان يقطنه وانطلق منه في قوس النزول. إن قصّة الإنسان هي قصة النبتة المجتثّة من أصولها. وإن الذي يدفع الإنسان إلى الحركة في الحياة شعوريًا أو لا شعوريًا، ويدعوه إلى الصراع والمكابدة ويبقيه في حالة من الأمل، هو حبّه ورغبته الجامحة في العودة إلى أصوله وجذوره. يمكن اعتبار هذا الاتجاه الأصيل والفطري إلى التعالي الوجودي هو المبنى والأساس لـ«الروحانية». يمكن تأييد انطباق الاتجاه المذكور على «الروحانية» بما قيل في تحليل معناها اللغوي ومفردة الـ «Spirituality». لو بلغ الاتجاه نحو التعالي الوجودي في الإنسان إلى مرحلة

---

١. يقول فلاناغان: «إن الروحانية بُعد لا يمكن اجتنابه من كينونة الإنسان. إن النشاط الاجتماعي، وعلوّ الهمّة، والحركة والفاعلية والإبداع، أمور تظهر نفسها بواسطة الروح. إن الروح تعمل على تحفيز الإنسان للوصول إلى ما هو أبعد من ذاته، وتدفعه نحو العثور على قوّة ويغدو بإمكانه الانطلاق نحو مصير يفوق الاحتياجات المادية لهذا العالم المحسوس والعابر والمندثر».

Flanagan, “Introduction”, p.p.1- 21.

٢. إن وايتهيد يتحدّث عن حثّ العالم ودفعه نحو إثراء التجربة تحت عنوان عروس العالم. إن الروحانية لا تبدأ بالإنسان. وإن العالم بدوره يعيش من منطلق الحبور والابتهاج أو لا أقل من الحاجة إلى الابتهاج. إن النجوم والكواكب محاصيل إبداعية لهذه الحاجة، ولذلك فهي أيقونات الروح. وعندما نبحث عن إثراء التجربة حتى في أزمنة سقوطنا، فنحن نشارك في حاجة أعمق منا بكثير. نقلاً عن: مقالة منشورة على الموقع أدناه:

Jay McDaniel Sixteen forms of spirituality. http://www.jesusjazzbuddhism.org

الفعلية، سوف تصبح الحياة والعالم بالنسبة إليه ذات معنى، وكأن روحًا سوف تنفخ في حياته.

إن الروحانية ـ على النحو الذي تمّ تصويره ـ تمتدّ بجذورها في الاتجاه الفطري إلى التعالي الوجودي من طريق قوس الصعود، وليس في الدين والتديّن. وفي الحقيقة فإن المسألة معكوسة؛ أي أن الدين والتديّن يمكن أن يستمدّ جذوره من الروحانية[١]. يمكن للإيمان والاعتقاد والالتزام الديني أن يتحقق من مصادر مختلفة. من ذلك على سبيل المثال أن العادات والتقاليد، والعصبيات القومية والقبلية، والتبعية للآباء والأجداد، والمطامع المادية، والمطامح الأخروية، وما إلى ذلك من الأمور يمكن أن تكون حوافز تؤدّي إلى تحقق الإيمان بدين ما. كما يمكن تصوّر إيمان ناشئ من العقلانية والأخلاق والروحانية. في هذه الحالة يكون المرء شخصًا عاقلاً وأخلاقيًا ومشتاقًا إلى التعالي من الجسد المادي والحياة الدنيوية أولاً وبالذات، ويكون ثانيًا متقبلاً للدين بهداية من العقل والأخلاق والتعالي ويصبح متديّنًا. يجب تسمية هذا النوع من الدين بالدين البالغ والراشد[٢] (عن غوردون ألبورت)[٣].

إن من بين تداعيات اتصاف الروحانية بـ «ما تقدّم» ، أنه يمكن القول بتحقق روحانية من دون تديّن. وقبل أن نكون بصدد الحكم على الروحانية الفاقدة للدين

---

١. لقد شهدنا صور الإيمان القوية في صدر الإسلام وما هي اللاحم التي تمّ تسطيرها، ولم يكن ذلك إلا لأن دعوة النبي الأكرم ـ صلى الله عليه وآله ـ كانت قائمة على الروحانية والعقلانية، وأنه قام بإيقاظ الفطرة المعنوية في وجدان الناس. وإن أحكام الشريعة قد تمّ بيانها على مدى أعوام طويلة. إن دعوة النبي الأكرم لم تكن تقوم على الآفاق الضيقة، بل كانت تقوم على الحبّ والفهم ومكارم الأخلاق.

٢. من الممكن جدًا تصور الدين الخالي من الروحانية (الدين غير الناضج). لو أن شخصًا لم يعمل على تفعيل اتجاهه الفطري نحو التعالي، لن يتصف بالروحانية. قد يمكن لهذا الشخص أن يكون متدينًا، ولكن لن يكون لديه سوى بعض المعتقدات الجافة والصورية عن إله بعيد المنال وغير قابل للحب، ونبي آت من وراء التاريخ، وآخرة خيالية وجنة ونار وهميين، وتكون صلاته مفتقرة إلى الروح وفاقدة لحضور القلب والخشوع، ويكون وجوده زاخرًا بالعصبية وحب الذات وخالية من الأخلاقيات. في حين أن المتديّن الروحاني يعبد إلهًا حيًّا وحاضرًا يحبّه ويخشاه، وهو على استعداد إلى التضحية بنفسه من أجل هذا الحبّ وتكون عبادته زاخرة بالخضوع والخشوع (عبادة الأحرار). وتكون الجنة والجحيم بالنسبة إليه حقائق حيّة ويقينية، ويكون بينه وبين النبي ارتباط داخلي راسخ.

3. Allport, *The Individual and His Religion*.

وتقييمها، يمكن القول: إن هذا المفهوم لا ينطوي على تناقض داخلي، وهو قابل للتحقق في الخارج. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الروحانية العلمانية أو الروحانية المستحدثة «روحانية» (وإن كان هذا النوع من الروحانية غير مطلوب من وجهة نظر الدين، ومرفوضًا من ناحية العقل العملي). في المراحل القديمة كانت جميع الروحانيات أو أغلبها تتحقق ضمن التديّن، وكان المصداق الخارجي للروحانية لم يكن يمكن العثور عليه بين أتباع الأديان، وأما اليوم وفي مرحلة ما بعد الحداثة، فلم تعد الروحانية تحتاج في تحققها إلى الاستعانة بدين واحد، وإنما تستفيد من باقة من الأديان العريقة، وأنواع العرفان وعلم النفس، والعلوم الغريبة، والشامانية[١]، والمذاهب الإنسوية (انظر: تعريف هوتمان وأوبرز لـ «الروحانية الحديثة»[٢]). إن الروحانية رغم انتسابها إلى ما تقدّم، إلا أنها لم تقع موضوعًا للتفكير والبحث العلمي، وذلك لأنها لم تكن ليمكن مشاهدتها في المصداق الخارجي الممتاز من التديّن (لم يكن لها منظومة مستقلة من المعتقدات والشعائر العملية، والرموز، والمؤسسات الاجتماعية في قبال الدين)، وربما لهذا السبب كان قد تشكّل في الأذهان تصوّر يُدرج الروحانية ضمن «ما تأخر» (بوصفه تشديدًا وترسيخًا للتديّن)، في حين أن الروحانية في المرحلة الجديدة ـ من خلال الاستقلال عن الدين وبناء منظومة من المعتقدات والسلوكيات الالتقاطية والمستحدثة ـ تعمل على ترسيخ اندراجها ضمن مفهوم «ما تقدّم»، ونتيجة لذلك فقد حظيت باهتمام غير مسبوق من الناحية العلمية.

---

١. الشامانية (Shamanism): دين بدائي من أديان شمالي آسيا يتميّز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح الأسلاف، وأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان وهو كاهن يستخدم السحر لمعالجة المرضى ولكشف المخبّأ والسيطرة على الأحداث. (المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، قاموس المورد).

2. Houtman, & Aupers, “The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: the Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000”, p.p.305.

الاختلاف عن العرفان

في بداية مرحلة الاهتمام ببحث الروحانية ـ حيث لم يكن مفهومها قد تميّز بعدُ بشكل كامل ـ كان يتمّ تعريفها بتعريف قريب من العرفان. من ذلك ـ على سبيل المال ـ أن «بيير تيلار دي شاردن»[١] قد تحدّث في مقالة «ظاهرة الروحانية» في عام ١٩٣٧ م حول موقع الروحانية في تطوّر البشر. إن فهمه للروحانية شديد اللصوق والتبعية للعرفان. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الدين قد لعب دورًا جوهريًا في تطوّر البشرية، وأن النقطة المركزية لجميع الأديان هي «ظاهرة الروحانية»، وإن ظاهرة الروحانية هذه تدور بدورها حول النقطة المركزية لـ «ظاهرة العرفان» والتي هي مصدر دائم لجميع الروحانيات الحقيقية. ويمكن العثور على أكبر تجليات العرفان في «ظاهرة العشق»[٢].

في معرض بيان التمايز بين الروحانية والعرفان، يمكن الالتفات إلى عدد من النقاط:

١. إن الروحانية من الناحية اللغوية تعني الالتفات إلى مفهوم وروح الحياة والخلق، وأما العرفان فهو اكتساب المعرفة بالنسبة إلى الحقيقة (حقيقة وحدانية العالم)[٣].

٢. إن العرفان النظري إنما يرتبط بالبُعد المعرفي للإنسان، وذلك لأنه رؤية في وحدة الوجود ولا يشمل الأبعاد السلوكية للإنسان.

٣. إن العرفان العملي ـ كما تحقق في التاريخ والأزمنة القديمة والعريقة ـ سلوك خاص له قواعد محددة وتبويبات وتقسيمات اجتماعية خاصة بها، من اللغة

---

1. Pierre Teilhard de Chardin
2. King, “Mysticism and Contemporary Society: some Teilhardian Reflections”, p.16.

٣. موحديان عطار، *مفهوم عرفان* (مفهوم العرفان)، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، قم، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

والمصطلحات والأساليب والآداب الخاصة، وأما الروحانية فليس لها مثل هذا التعيّن.

٤. إن الروحانية تتحقق بشكل أيسر، وإن الكثير من الأشخاص يمكنهم الاتصاف بها والحصول عليها، في حين أن العرفان لا يتحقق إلا لأولئك الذين يمتلكون الاستعداد الخاص وعبر اجتياز مسار طويل وصعب للغاية.

٥. إن السلوك العرفاني يمكن أن يقترن بالزهد المفرط، والعزلة وعدم الاهتمام بالخلق، والوقوع في الشطحات بل وقد ينطوي حتى على شيء من التجهّم وسوء الخُلُق (وهذا يكون في حالة الانحراف في السلوك؛ كأن يكون ذلك بسبب الاحتجاب في مقام ومنزل من المنازل، وعدم الانتقال إلى المقامات والمنازل الأرفع والأسمى)، في حين أن الروحانية لا تتماهى مع هذه الصفات؛ إذ سبق لنا أن رأينا أن الروحانية (سواء في الارتكاز الغربي أو في الارتكاز الإسلامي) هي في الأساس أمر يبعث القوّة والطاقة، ويستوجب زيادة قوّة الحياة.

الاختلاف مع الأخلاق

لقد ذكر مصطفى ملكيان ثلاثة اختلافات عامة وكلية بين الروحانية والأخلاق[١] (وهي اختلافات لا تخلو من النقص والخلل، بيد أن المجال لا يتّسع إلى نقدها). إن المراد من الأخلاق التي نسعى هنا إلى بيان نسبتها إلى الروحانية، ليست هي الأخلاق المعيارية، أو ما فوق الأخلاق، أو الأخلاق التوصيفية، أو علم النفس الأخلاقي[٢]؛ وذلك لأن هذه الأقسام الأربعة إنما هي فروع من العلم والمعرفة، وليس لها أيّ نسبة مع الروحانية التي هي صفة وحالة بشرية. وعلى هذا الأساس فإن المراد بالأخلاق

---

١. رستگار، *معنويت در سازمان با رويكرد روان شناختي* (الروحانية في المنظومة في ضوء الاتجاه النفسي)، ص ٣٥ ـ ٩٥.

٢. لبيان هذه المصطلحات، انظر: المصدر أعلاه، ص ٩١ ـ ٩٢.

هنا هي الأخلاق بوصفها صفة وخصوصية إنسانية. وبعبارة أخرى: نروم المقارنة بين الروحانية والتخلّق ونقارن بين الإنسان الروحاني والإنسان الأخلاقي. وعلى هذا الأساس، تكون هناك بعض الاختلافات بين الروحانية والأخلاق، ومنها ما يلي:

١. إن بين الأخلاق والروحانية نسبة العموم والخصوص المطلق: يمكن للأخلاق أن تكون روحانية أو لا تكون روحانية. وأما الروحانية فليست كذلك؛ فلا يمكن للروحانية أن تكون أخلاقية أو لا تكون أخلاقية، بل يجب أن تكون أخلاقية حتمًا (وهذا هو التمايز الذي ذكره مصطفى ملكيان بشكل صائب). إن الأخلاق ـ في ضوء بيان الأستاذ ملكيان ـ إذا كانت مقرونة بنظرة نفعية، فلن تكون روحانية.

٢. إن نتيجة الأخلاق بما هي أخلاق، هي الاتصاف بالحُسن والقبح. إن الشخص الأخلاقي هو الذي تستحق أفعاله المدح من قبل العقلاء. إلا أن الحُسن والقبح والمدح والذم من قبل العقلاء في حدّ ذاته حيادي تجاه مفوم الحياة والتعالي. ونتيجة لذلك يكون هناك تباين مفهومي بين الأخلاق والروحانية. بحيث لو اجتمعت هاتان الصفتان في شخص، كان اتصافه بالأخلاقية من جهة (رعاية الحسن والقبح وما يجب ولا يجب في العقل العملي)، واتصافه بالروحانية من جهة أخرى (طلب التعالي من قبله وإدراكه العميق لمفهوم الحياة).

٣. إن الأخلاق ـ في ضوء التعبير الذي سنعمل على إيضاحه وبيانه ـ «جامدة» والروحانية «ساخنة». توضيح ذلك أن المشاعر والعواطف ـ في الأخلاق بما هي أخلاق ـ لا تهيج، وأما في الروحانية فهناك هيجان عاطفي صارخ. إن الروحانية متّقدة الحماس، وعامل تحفيز وتحريك، وباعثة على الحبّ، وملهبة للمشاعر والأحاسيس، والروحانية منتجة لما فوق الحوافز. في حين أن الأخلاق يمكن لها أن تكون عقلية تمامًا وقانونية وجافّة. والشخص

الأخلاقي قد يصل به الأمر إلى حدود الوسوسة والانضباط، ويكون تابعًا لأحكام العقل العملي بشكل صارم.

الاختلاف مع الورع والتقوى

إن التقوى ملكة اجتناب الذنوب، وبعبارة أخرى: التقوى هي التمسّك الكامل بالشرائع والتعاليم الدينية. ونتيجة لذلك تكون التقوى مفهومًا مندرجًا ضمن «ما تأخر»، خلافًا لمفهوم الروحانية الذي هو ـ بناء على ما تقدّم إيضاحه ـ مفهوم داخل تحت «ما تقدّم». ولكن هناك تمايزًا بين التقوى والروحانية حتى من الناحية المصداقية أيضًا. وربما أمكن القول بأن النسبة المنطقيّة القائمة بين هذين الأمرين هي نسبة العموم والخصوص من وجه. وبطبيعة الحال هناك في الكثير من الموارد أشخاص روحانيون وأتقياء، والأشخاص الأتقياء هم روحانيون، ولكن يمكن العثور بين الأتقياء على أشخاص غير روحانيين، كما يمكن العثور من بين الروحانيين على أشخاص غير أتقياء أيضًا. توضيح ذلك أن دوافع التقوى يمكن أن تكون أمورًا أخرى غير البحث عن المعنى أو طلب التسامي والارتقاء الوجودي أو الإدراك العميق لحضور الله؛ وقد تكون الدوافع إلى التقوى أمورًا أخرى، من قبيل: العادة، والضغط البيئي، والمحافظة، والخوف النفسي من تغيير أسلوب الحياة، والطمع بالحصول على النعيم الجسدي في الجنة، أو الخوف من العذاب الجسماني في الجحيم. إن التقوى التي تنبثق من هذه الدوافع سوف تكون تقوى مجرّدة من الروحانية. كما يمكن للروحانية أن تتحقق بمعزل عن التقوى؛ إذ تقدم الحديث منا عن الروحانية المجرّدة عن الدين. واليوم على وجه الخصوص كثيرًا ما نواجه طلب التعالي الوجودي والبحث عن معنى وروح الحياة والكون دون التمسّك بالتعاليم الدينية، وعلى الرغم من أن هذا النوع من الروحانية لا يؤدّي إلى السعادة المتمثّلة بالقرب من الله من وجهة نظر المفاهيم الإسلامية، ولكنها تبقى روحانية على كل حال. وقد أكد معظم العرفاء الإسلاميين على ضرورة التمسّك بالشريعة في اجتياز الطريقة.

الأبعاد والعناصر

لقد تعرّض المحققون إلى تقسيمات عناصر وأبعاد الروحانية بأشكال مختلفة ومتنوّعة، ولسنا هنا في وارد النقل التفصيلي لجميع هذه التقسيمات والأبعاد[١]، وإنما سوف نكتفي في هذا الشأن بمجرّد بيان طريق يؤدّي بنا إلى التعريف النهائي فقط.

تعيين الجنس

إن الخطوة الأولى للاقتراب من تعريف مفهوم ما، هي أن يتضح سنخ ذلك المفهوم بشكل صحيح. فكما أن الجزء الأول من التعريف في المنطق الأرسطي عبارة عن الحدّ أو الرسم الكلي الأعم (الجنس أو العرَض العام)، يجب العمل في بداية تعريف «الروحانية» على إيضاح ما هو جنسها أيضًا: فهل «الروحانية» نوع من العلم والمعرفة أم هي نوع من الاعتقاد، وهل هي نوع من التحقق الداخلي والتجريبي، ونوع من العمل والسلوك أو نوع من الأخلاق؟ وهل هي ترتبط في الأساس بالعقل والإدراك العقلاني أم بالقلب والمشاعر والأحاسيس العاطفية والجيّاشة؟ وهل «الروحانية» أمر بسيط أم مركب من عدد من العناصر؟

فيما يتعلق بجنس وسنخ الروحانية يمكن تبويب آراء المحققين ضمن مجموعة من العناوين. ويمكن بيان بعض هذه العناوين على النحو الآتي:

١. هناك من اعتبر أن الروحانية من سنخ النشاط الذهني والفكري (التركيز والانتباه). من ذلك أن نورمان لام ـ على سبيل المثال ـ قال: إن مرادي من كلمة الروحانية هو النيّة والغرض الذي نأخذه بنظر الاعتبار في أعمالنا الدينية، وتركيز أذهاننا وأفكارنا على الأمر المتعالي، والطيف الكامل من الاهتمام والالتفات ـ (سواء في ذلك الوعي والإدراك البسيط لما نقوم به في قبال القيام بعادة ومن دون الاتفات أو المراقبات العرفانية بالكامل) ـ

---

١. لرؤية المزيد من التفصيل في اللغة الفارسية، انظر: المصدر أعلاه. وانظر أيضًا: سهرابي، وناصري، *هوش معنوي و مقياس هاي سنجش آن* (الذكاء الروحي ومقاييس تقييمه)؛ وانظر أيضًا: فونتانا، *روانشناسي دين و معنويت* (علم النفس الديني والروحانية).

المعبّر عن التتبّع الأعمى وراء مصدر لجميع الوجود والواهب للتوراة[١]. ويبدو أن تعريف روبرت جان واثنو قريب من تعريف نورمان لام، وذلك حيث يعدّ الروحانية مرتبطة بنظام إلهي وميتافيزيقي أو متعال من الواقعية والذي يفوق الحياة كما تتمّ تجربتها في الواقع اليومي[٢]. ويقول كازينز بدوره إن الروحانية عبارة عن الموران الداخلي لروح الإنسان نحو الأمر الواقعي والمتعالي والإلهي[٣].

٢. يذهب الكثير من المحققين إلى اعتبار الروحانية فهمًا وإدراكًا تجريبيًا. يقول كيران فلاناغان في كتابه علم اجتماع الروحانية:

«إن الروحانية ظاهرة موضوعية وتجريبية وغير عقلانية، وغير قابلة للتأييد ولها موران وظهور غير متوقّع»[٤].

ويرى هارتز أن الروحانية تجربة ذات ثلاث خصائص، وهي: التعالي، والمفهومية، والاستناد إلى الحبّ. إن هذه التجربة تربطنا بوجود مقدّس أو حقيقة غائية، وتضفي على حياتي معنى ومفهومًا[٥].

٣. وقد ذهب أحد المحققين إلى الاعتقاد بأن الروحانية عبارة عن بصيرة روح الإنسان. إن شلدراك على الرغم من اعتباره مفهوم الروحانية مرحلة، إلا أنه يصل إلى هذا الوجه الجامع لها، وهو أن الروحانية من أعمق القيم والمفاهيم التي يسعى الناس إلى العيش في كنفها. ثم اعتبر أن هذه القيَم

---

1. Lamm, &Norman, *The Shema: Spirituality and law in Judaism*, p.6.
2. Wuthnow, "Spirituality and Spiritual Practice", p307.
٣. رستگار، *معنويت در سازمان با رويكرد روان شناختي* (الروحانية في المنظومة في ضوء الاتجاه النفسي)، ص ٥٨.
4. Flanagan, "Introduction", p.2.
٥. رستگار، *معنويت در سازمان با رويكرد روان شناختي* (الروحانية في المنظومة في ضوء الاتجاه النفسي)، ص ٥٩.

العميقة من جنس نوع من بصيرة الروح الإنسانية وما يساعد روح الإنسان لتصل إلى الطاقة الكاملة[١].

٤. وهناك من اعتبر الروحانية من جنس العمل والنشاط (السعي والبحث والتربية). من ذلك أن هينلز قال بأن الروحانية هي البحث عن الجهة والمعنى والكلية والتعالي[٢]. وقد عدّ مايرز الروحانية بوصفها بحثًا متواصلاً من أجل العثور على المعنى والمفهوم والهدف من الحياة، والإدراك العميق لقيَم الحياة، وسعة العالم، والقوى الطبيعية الموجودة ونظام المعتقدات الشخصية[٣]. وقد عدّ الأستاذ عباس علي رستگار الروحانية في العمل والمؤسسة، تربية للحساسية والمراقبة في إقامة أربعة أنواع من الارتباط المؤثر وهي: الارتباط ما فوق الفردي، والارتباط الفردي، والارتباط الفردي الوسيط، والارتباط الفردي الخارجي، بغية التطوير المهني في الحصول على الكمال المهني والإنساني في العمل[٤].

٥. هناك من قال بأن الروحانية من جنس القوّة والطاقة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ماك نايت (١٩٨٧) حيث اعتبر الروحانية قوّة باعثة للروح ومحفّزة على الحياة، وطاقة ملهمة للفرد ودافعة له نحو مصير محدّد أو هدف يرمي إلى ما وراء الفردية[٥]. وقد عمد كافاناغ (١٩٩٩) إلى التعريف بالروحانية بأنها بمثابة الطاقة والمفهوم والغاية والوعي في الحياة[٦].

---

1. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, p.2.

٢. رستگار، *معنويت در سازمان با رويكرد روان شناختي* (الروحانية في المنظومة في ضوء الاتجاه النفسي)، ص ٥٤.

٣. المصدر أعلاه، ص ٥٨.

٤. المصدر أعلاه، ص ١١٤.

٥. نقلاً عن المصدر أعلاه، ص ٥٧.

٦. نقلاً عن المصدر أعلاه.

٦. الشوق (الشوق إلى العثور على المعنى والمفهوم ومواصلة العيش والحياة على أساس ذلك): يذهب إيان ميتروف إلى الاعتقاد بأن الروحانية بمنزلة الشوق والميل إلى العثور على مفهوم وغاية الحياة والعيش على أساس ذلك[١].

وفي تحليل الموارد الآنفة يمكن القول: إن الطاقة والقوّة تبدو نتاجًا ومعلولاً للروحانية وليست ذاتها. وبعد عزل المورد الخامس، يمكن إدراج الموارد الأخرى ضمن الموارد الثلاثة الكلية الآتية:

إن الروحانية نوع من الإدراك (الشامل للإدراك التجريبي أو بصيرة الروح) أو حيثية عاطفية (الشوق) أو سعي ونشاط (الأعم من النشاط الفكري على نحو التركيز وإمعان النظر والبحث عن المفهوم والمعنى). على الرغم من أنه ربما أمكن القول إن الأفعال الجوانحية (العاطفية) والأفعال الجوارحية، تحتوي ـ بدورها ـ على مبادئ معرفية، ولكن مع شيء من التسامح يمكن ـ دون إعادة الموردين الثاني والثالث إلى المورد الأول ـ اعتبار هذه الموارد الثلاثة بأجمعها حيثيات من أمر واحد. وفي الحقيقة والواقع فإن الروحانية ـ من وجهة نظر أكثر التعاريف الآنفة ـ عبارة عن «اتجاه وجودي» نحو ما وراء الحياة اليومية، وإلى أعمق القيَم والمفاهيم، وإلى غاية متعالية ونحو معشوق حقيقي. إن لهذا «الاتجاه الوجودي» حيثيات عاطفية وجسدية ومعرفية. وبعبارة أبسط: إن الروحانية إستدارة للبوصلة الفكرية والشعورية والجسدية للإنسان نحو أمر ميتافيزيقي. إن هذه الاستدارة الأساسية والجوهرية في الإنسان، تغطي جميع أبعاده الوجودية وتعمل على تغيير حياته. وعلى هذا الأساس يجب أن نعتبر الروحانية أمرًا بسيطًا، حيث تكون التحوّلات الأخرى من تجلياته ومظاهره.

---

١. المصدر أعلاه، ص ٥٨.

العناصر والأبعاد الأخرى

عند البحث في آراء المنظرين، وجدت أن أحد أهمّها حول أبعاد المعنوية يعود إلى كينجرسي وسكريبنك. حيث يعدّان ستة أبعاد للروحانية في العمل، وهذه الأبعاد كالآتي:

١. التجربة الفيزيقية (بمعنى الإثارة والإيقاظ الفسيولوجي ونوع من التحفيز الذي لا يكون تحت سيطرة الشخص كثيراً).

٢. التجربة العاطفية (الشاملة للإحساس والشعور الإيجابي والحبور والشغف وما إلى ذلك).

٣. التجربة المعرفية (إدراك أصالة واعتبار الذات، وإدراك الغاية المتعالية، وما إلى ذلك).

٤. التجربة الفردية الوسيطة (الشعور بالارتباط والتواصل مع الآخرين وما إلى ذلك).

٥. تجربة الحضور الروحاني (الشعور والإحساس بالتواصل والارتباط مع قوّة عظمى).

٦. التجربة العرفانية (حسّ الكمال أو التعالي)[١].

ومن خلال تصرّف قليل في رؤية كينجرسي وسكريبنك، يمكن بيان تعاطي جميع أبعاد الإنسان في الروحانية، على النحو الآتي: البُعد النفسي / الجسدي، والبُعد المعرفي، والبُعد الشهودي / التجريبي، والبُعد السلوكي. كما أن البُعد السلوكي بدوره يشتمل على أربعة أنواع من التعامل، وهي: التعامل مع النفس، والتعامل مع الآخرين، والتعامل مع الطبيعة، والتعامل مع ما وراء الطبيعة.

إن التبويب أعلاه يبدو كاملاً، بحيث أن الكثير من التعاريف إنما ذكرت مجرّد أقسام منه. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن ماك دونالد (٢٠٠٩) قد ذكر خمسة

---

١. المصدر أعلاه، ص ١٠٤.

عناصر للروحانية، حيث يمكن اعتبارها عائدة إلى ثلاثة أبعاد من الأبعاد المذكورة أعلاه فقط، وهي: البُعد المعرفي، والبُعد الشهودي / التجريبي، والبُعد السلوكي[١]. وبذلك فهو لم يُشر في هذا التعريف إلى البُعد النفسي / الجسدي. ومن بين الخصائص التسعة التي يذكرها ألكينز للروحانية[٢]، ترتبط «تجربة البُعد ما بعد المادي» بالبُعد الشهودي / التجريبي، والخصائص الستة ـ وهي: «معنى وغاية الحياة»، و«الشعور بالرسالة والتكليف في الحياة»، و«تقديس جميع الحياة، وليس الأمور الدينية فقط»، و«الزهد بالقيَم المادية»، و«المثالية»، و«وعي باالموت» ـ ترتبط بالبُعد المعرفي. ومن بين تلك الخصائص التسعة، يعود مورد واحد فقط ـ ونعني به «حبّ أبناء النوع» ـ إلى بُعد التعامل مع الآخرين. إن ألكينز لم يذكر الخصائص التي ترتبط بأبعاد الإنسان الأخرى، ونعني بها: البُعد النفسي / الجسدي، والبُعد السلوكي مع الذات، والتعامل مع الطبيعة، والتعامل مع بُعد ما بعد الطبيعة. وبطبيعة الحال ربما أمكن على شيء من الإبهام والغموض، اعتبار الخصيصة التاسعة لألكينز ـ وهي «نتائج وثمار الروحانية (التغيير الشامل للحياة)» ـ ناظرة إلى تلك الأبعاد أيضًا.

يمكن مشاهدة تعاطي جميع الأبعاد الوجودية للإنسان في الروحانية ضمن قائمة أعدّها كوئينج بالاحتياجات الروحية للإنسان. وقد ذكر في هذه القائمة أربع عشرة حاجة روحانية للإنسان[٣]؛ حيث يمكن لي أن أذكر منها، على النحو الآتي:

١. احتياجات البُعد المعرفي للإنسان (الحاجة إلى الهدف والغاية في الحياة).

٢. احتياجات البُعد العاطفي للإنسان (تحمّل الفراق، والاستعداد للموت).

٣. الاحتاجات الشهودية للإنسان (التعالي من شرائط الحياة).

٤. الحاجة إلى تعامل الإنسان مع ذاته (الحفاظ على وحدة الذات، والشعور بقيمة النفس).

---

١. سهرابي؛ ناصري، *هوش معنوي و مقياس هاي سنجش آن* (الذكاء الروحي ومقاييس تقييمه)، ص ٥٤.

٢. المصدر أعلاه، ص ٦٦.

٣. المصدر أعلاه، ص ٥٦.

٥. الحاجة إلى تعامل الإنسان مع الآخرين (الحبّ غير المشروط، وأدوات الغضب والاعتراض، وحبّ الآخرين وخدمتهم، والشكر، وعفو الآخرين وطلب العفو منهم).

٦. الحاجة السلوكية للإنسان مع ما وراء الطبيعة (البحث عن الاعتبار من السلوكيات الدينية، والقيام بالأعمال الدينية، والشعور بأن الله معنا).

وهكذا نلاحظ أن كوئينج قد أكد على احتياجات البُعد السلوكي للإنسان مع الآخرين، أكثر من سائر الأبعاد الأخرى، وعلاوة على ذلك فقد غفل عن احتياجات البُعد السلوكي للإنسان مع الطبيعة. كما أنه لم يذكر في قائمته شيئًا عن احتياجات البُعد الجسماني للإنسان، في حين أن الإنسان يحتاج إلى أن يخضع جسمه تحت حافز يجعله قادرًا على تحمّل صعوبات الحياة وامتلاك القوة والطاقة التي تمكنه من الاستعداد من الناحية الفسيولوجية.

وقد ذهب بوزان إلى اعتبار عشر صفات بوصفها خصائص للذكاء الروحاني، وذلك على النحو الآتي:

١. إدراك التصوير الأكبر (احترام جميع الكائنات الحيّة، والاعتراف بأننا جزء من عالم الوجود، والاعتقاد بقدرة الفرد على تقديم المساعدة الإيجابية للكل الأكبر).

٢. اختيار العمل بالقيَم الروحية والأخلاقية الشخصية والفردية.

٣. إيضاح الهدف والغاية ومسار الحياة والتخطيط للمستقبل.

٤. الشعور بالعطف والشفقة وتجسيد ذلك على المستوى القولي والفعلي.

٥. العفو والشكر.

٦. المزاح والدعابة والنظر إلى الألم بترفّع وكبرياء.

٧. النظرة الطفولية (الحبّ غير التقليدي، الحبور والبهجة، والحافز التلقائي، والفضول والانفتاح على التجارب).

٨. العمل بالشعائر والآداب بوصفها فرصة لإحياء وتقوية الارتباط مع النفس ومع الآخرين.

٩. إيجاد وتحسين الهدوء والسكينة الداخلية أو المراقبة والتعمّق.

١٠. الإعلان عن حبّ الذات والآخرين وعالم الوجود[١].

وهكذا يمكن لنا ملاحظة أن الصفة الأولى والثالثة ترتبطان بالبُعد المعرفي للإنسان. والصفة الثانية والتاسعة ترتبط ببُعد السلوك مع الذات. والصفة الرابعة تعود إلى بعدين، وهما البُعد النفسي والبُعد السلوكي مع الآخرين. والصفة الخامسة والثامنة ترتبطان ببُعد السلوك مع الآخرين. والصفة السادسة ترتبط بالأبعاد الثلاثة: العاطفية والمعرفية والسلوك مع الآخرين. والصفة السابعة ترتبط بالبُعد النفسي والعاطفي. والصفة العاشرة ترتبط بالسلوك مع الذات ومع الآخرين ومع الطبيعة.

الخلاصة وبيان التعريف النهائي

في نهاية المطاف وبعد الفراغ من الأبحاث السابقة والناظرة إلى التعاريف المتوفّرة للروحانية وتحليلها، يمكن الوصول إلى تعريف في هذا الشأن. وفي هذا التعريف تكون الروحانية أمرًا بسيطًا مشتملاً على خمس خصائص عامّة، وتظهر نفسها ضمن سبعة من أبعاد الإنسان. ولهذا السبب سوف نُسمّي هذا التعريف بـ «تعريف سبعة زائدًا خمسة».

ـ التعريف سبعة زائدًا خمسة على مستوى الفرد: إن الروحانية ـ بوصفها أمرًا مشككًا، كثير التنوّع ويندرج ضمن «ما تقدّم» ـ تمثّل اتجاهًا وجوديًا ـ (متمايزًا، عميقًا وشاملاً، بحيث يشعر الفرد فيها بنوع من التغيّر، سواء أكان ذلك ناشئًا من هزّة مفاجئة أو ناشئًا من مقدمات مقصودة وقصيرة الأمد أو طويلة الأمد) ـ نحو التعالي على مستوى الحياة اليومية، بحيث يشمل أبعاد الإنسان السبعة، وهي:

١. البُعد النفسي / الجسدي[٢].

---

١. المصدر أعلاه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

2. Psycho/ Somatic

٢. البُعد المعرفي (النظري / الرؤيوي)[1].

٣. البُعد الشهودي (الإدراك الحضوري والحي)[2].

٤. البُعد السلوكي الناظر إلى التعامل مع النفس[3].

٥. البُعد السلوكي الناظر إلى التعامل مع الآخرين والمجتمع[4].

٦. البُعد السلوكي الناظر إلى التعامل مع الطبيعة[5].

٧. البُعد السلوكي الناظر إلى التعامل مع ما بعد الطبيعة[6].

من ذلك يمكن ـ على سبيل المثال ـ بيان بعض التحوّلات في كل واحد من الأبعاد أعلاه، على النحو الآتي:

ـ في البُعد النفسي / الجسدي: الشعور بالقدرة الجسدية الكبيرة على تحمّل الألم والأمراض والمشاكل وأزمات الحياة، والاستعداد إلى التضحية بالنفس والإيثار، والشعور بالحيوية والنشاط والطاقة، والشعور بالرضا والهدوء والطمأنينة الروحية، والعواطف الرقيقة والخالصة والبريئة والشعور بالأمل.

ـ في البُعد المعرفي: النظرة المتماسكة والشمولية، والعثور على معنى الحياة في جميع التجارب، ووقائع الحياة، والتفكير الإيجابي، والنظرة المتعالية إلى الألم والموت، ومقام الرضا، والزهد بالقيَم المادية، والشعور بالمسؤولية، والبصيرة والفراسة.

ـ في البُعد الشهودي: الإيمان العميق بالغيب، والفهم العميق والقلبي للمعتقدات الدينية، والحصول في بعض الأحيان على مشاهدات من الغيب وإلهامات من عالم المعنى، والرؤى الصادقة والاطلاع على المستقبل.

---

1. Cognitive
2. Intuitive
3. Behavior Directed to Ego
4. Behavior Directed to Society
5. Behavior Directed to Nature
6. Behavior Directed to Metaphysics

ـ في البُعد السلوكي الناظر إلى التعامل مع النفس: الاهتمام بالسلوك الأخلاقي، والسيطرة النسبية على الرغبات والمشتهيات النفسية، والرقابة القيَميّة الذاتية، نمط الحياة المقرون بمحورية الأنظار والمعتقدات والقيَم الروحية والمتناسبة مع التكامل والتسامي الروحي والمعنوي.

ـ في البُعد السلوكي الناظر إلى التعامل مع الآخرين: تنظيم العلاقات مع الأفراد على أساس المداراة وغض الطرف (تجاهل الأخطاء البسيطة من الآخرين؛ لأنه يرى أخطاءه أهم وأكبر من أخطاء الآخرين)، والصداقة والتعاون المخلص وغير المشروط، والانسجام مع الآخرين بيُسر وبساطة.

ـ في البُعد السلوكي الناظر إلى التعامل مع الطبيعة: السلوك العطوف والرحيم مع الحيوانات، والهواجس تجاه الطبيعة والبيئة، والاهتمام بنظافة البيئة والطبيعة.

ـ في البُعد السلوكي الناظر إلى التعامل مع ما بعد الطبيعة: حضور القلب في العبادات، والشعور باللذة والابتهاج بالعبادات، والشعور بالخفّة والطهارة بعد العبادة، وحبّ الله وأوليائه.

إن النقطة الهامّة في التعريف أعلاه، هي أن «الروحانية» تتجلّى مع التحوّل في جميع الأبعاد السبعة، فلو طرأ التحوّل ولو على واحد من هذه الأبعاد فقط، لا يمكن الحكم بوجود الروحانية لدى الفرد. وفي الأساس فإن التحوّل والتغيّر الروحي العميق والشامل، إنما هو في حدّ ذاته بحيث يغطّي جميع طبقات وزوايا وجود الإنسان[١]. وبطبيعة الحال علينا أن لا نتجاهل هذه الحقيقة، وهي أن الطبع والمزاج، والسابقة الثقافية والاجتماعية، والخلفيات التعليمية، والكثير من العوامل الأخرى، تؤدّي إلى اختلاف حجم ومقدار هذا التحوّل في كل واحد من هذه الأبعاد السبعة، تبعًا لاختلاف الأشخاص فيما بينهم. إلا أن وجود التناقض بين الأبعاد المذكورة، يُعبرّ عن عدم تحقق ذلك التحوّل الجوهري وذلك الاتجاه الوجودي. إن البحث الحقيقي عن الله والإقبال إليه، سوف يجعل الإنسان بطبيعته شفيقًا ورحيمًا ورقيقًا

---

١. إن هذا الأمر ليس غريبًا؛ إذ أن الوجود الروحاني للإنسان وجود بسيط ومنسجم، وإن جميع أبعاده وقواه تعود ـ في الأصل ـ إلى حقيقة واحدة.

تجاه مخلوقاته، وعليه فلو بكى الشخص شوقًا إلى الله، وأخذ يشعر بالمتعة والبهجة أثناء الدعاء والمناجاة والعبادة، وقضى معظم أوقاته في البقاع المقدّسة والمزارات ودور العبادة، ولكنه واصل التعامل مع الآخرين بغلظة وتكبّر، وطرد غير المؤمنين من حوله، وصدّ الصغار عن المساجد، أو ألحق الأذى عامدًا بالحيوانات، وجب عليه مراجعة إيمانه وحقيقة بحثه عن الله؛ إذ لربما قد التبس الأمر عليه، وكان ما حسبه بحثًا عن الله، إنما هو بحث عن أنانيته وحبّه لذاته ونفسه. إذا كان الشخص الروحاني على استعداد إلى التضحية بوجوده في سبيل هدف متعال، وأحسّ في جسده ونفسه بقوّة وطاقة عارمة؛ فقد يكون هناك في المقابل متديّن «أصولي» (كما هو الحال بالنسبة إلى أعضاء المنظمات الإرهابية، من قبيل: طالبان والقاعدة وداعش)، أو شخص قومي أو زعيم محبّ للسلطة واستغلال الآخرين، يتحلى بالشجاعة والإقدام والتضحية والنشاط والهمّة أيضًا. بيد أن الذي يمنعنا من إطلاق صفة الروحانية على هؤلاء، هو عدم التحول لديهم في سائر الأبعاد الأخرى؛ وذلك لأن الأصوليين المتطرّفين والقوميين يعانون من التعصّب والجمود الفكري في البُعد المعرفي، وإن السلوك الوحشي والقاسي الذي يرتكبه المتجبّرون والمتطرّفون يحكي عن امتلاكهم روحًا زاخرة بالحقد والكراهية والغرور وحبّ الذات والأنا.

والآن في الكلمة الأخيرة نبحث في بيان النسبة بين هذا التعريف للروحانية وبين المعنى والمفهوم اللغوي لها. وعليه نقول: هل كلمة «الروحانية» بمعناها المصلح المعاصر ـ على نحو ما تقدّم ذكره ـ من المنقول (المتناسب مع المعنى اللغوي) أو من المرتجل (الفاقد للتناسب مع المعنى والمفهوم اللغوي)؟

ذكرنا أن هناك اتجاهًا وجوديًا في المعنى الاصطلاحي لـ «الروحانية». إن الشخص يتحوّل بواسطة هذا الاتجاه العميق من شخص مادي إلى شخص روحاني[1]. إن رأس حربة هذا الاتجاه الشامل يتمثل في العبور من الحياة العادية واليومية، ولكن لا نحو الحضيض وبواسطة حركة قهقرائية، بل نحو التعالي والسموّ.

---

1. Spiritual

وحيث أن الهدف الغائي من الحياة والعالم لا يمكن البحث عنه ـ بالأصالة ـ في دائرة الأمور المادية والجسمانية، وعليه فإنه من خلال هدفية الأمر القدسي[١]، والأمر المتعالي[٢]، أو الأمر السماوي والعرشي[٣]، تصبح الحياة المادية هادفة وذات مفهوم ومعنى. إن هذه المفهومية والروحانية بحيث وكأن جسد العالم والعيش فيه يصبح ذا روح، وكما أن الـ (Spiritus) في اللغة اليونانية تعني: (الروح، والنفس، والشجاعة والجرأة، والقوّة والطاقة)، فإن الحياة المشتملة على الروح والمعنى هي الأخرى تصبح زاخرة بالطاقة ومفعمة بالقوّة والدوافع والحوافز. وعليه فإن الـ (Spirituality) بمعناها اللغوي الذي يعني إقامة الارتباط مع الروح من جهة، وإن «الروحانية» من جهة أخرى تعني من الناحية اللغوية إقامة النسبة مع «الروح» والمعنى والهدف الغائي للعالم، لهما حضور في تحوّل واتجاه الفرد نحو الأمر المتعالي و«الاتجاه الوجودي» الذي عُدّ معنى اصطلاحيًا لـ «الروحانية». وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الروحانية والمعنوية في مفهومها الاصطلاحي كلمة منقولة وليست مرتجلة.

المصادر

بيات، محمد رضا، *دين و معناي زندگي در فلسفه تحليلي* (الدين ومعنى الحياة في الفلسفة التحليلية)، قم، انشارات أديان و مذاهب، ١٣٩٠ هـ ش.

الخامنئي، علي، *معنويت و انقلاب اسلامي* (الروحانية والثورة الإسلامية)، طهران، مؤسسه فرهنگي هنري قدر ولايت، ١٣٩١ هـ ش.

رستگار، عباس علي، *معنويت در سازمان با رويكرد روان‌شناختي* (الروحانية في المنظومة في ضوء الاتجاه النفسي)، قم، انشارات دانشگاه أديان و مذاهب، ١٣٨٩ هـ ش.

سهرابي، فرامرز؛ ناصري، إسماعيل، *هوش معنوي و مقياس هاي سنجش آن* (الذكاء الروحي ومقاييس تقييمه)، طهران، انتشارات آواي نور، ١٣٩١ هـ ش.

فونتانا، ديفد، *روانشناسي دين و معنويت* (علم النفس الديني والروحانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أ. ساوار، قم، نشر أديان، ١٣٨٥ هـ ش.

---

1. Sacred
2. Transcendental
3. Sublime

موحديان عطار، علي، *مفهوم عرفان* (مفهوم العرفان)، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ١٣٨٨ هـ ش.

Allport, Gordon W., *The Individual and His Religion*, New York, The Macmillan Company, 1950.

Emmons, R. A., & Crumpler, C. A., "Religion and Spirituality? the Role of Sanctification and the Concept of God", *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 17 – 24, 1999.

Flanagan, Kieran, "Introduction", *A Sociology of Spirituality, Kieran Flanagan & Peter C. Jupp* (eds.), Ashgate, 2007, pp. 1 - 21.

Gross, Zehavit, "Spirituality, Contemporary Approaches to Defining", *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Elizabeth M. Dowling, W. George Scarlett (eds.), London: Sage Publications, 2006, pp. 424 - 426.

Hill, P. C., et al., "Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 2000, 30, P. 51 – 77.

Houtman, Dick & Aupers, Stef, "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: the Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981 - 2000", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3): 305 - 320, 2007.

King, Ursula, "Mysticism and Contemporary Society: some Teilhardian Reflections", *Contemporary Spiritualities: Social and Religious Contexts*, Clive Erricker & Jane Erricker (eds), London & New York: Continuum, pp. 15 - 31, 2001.

Lamm, Norman, The Shema: Spirituality and law in Judaism, Varda Books, 2002.

Lewis, E., "Posture as a Metaphor for Biblical Spirituality", *The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity and Islam*, vol.4, Contemporary Views on Spirituality and Violence, J. Ellens (ed.), Westport, CT: Praeger, 2004, pp. 143 – 174.

Nelson, James M., *Psychology, Religion and Spirituality*, New York, Springer, 2009.

Roehlkepartain, E., Benson, P, King, P., & Wagener, L., "Spiritual Development in Childhood and Adolescence: Moving to the Scientific Mainstream", *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*, E. Roehlkepartain, P. King, L. Wagener, & P. Benson (eds.), Thousand Oaks, CA: Sage, 2006, pp. 1 – 15,.

Roof, W. C., Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Schneiders, S. M., "The Study of Christian Spirituality: Contours and Dynamics of a Discipline", *Christian Spirituality Bulletin*, 6 (1), 3 – 12, 1998.

Sheldrake, Philip, *A Brief History of Spirituality*, Wiley-Blackwell, 2007.

Takahashi, M., & Ide, S., “Implicit Theories of Spirituality across Three Generations: a Cross cultural Comparison in the U.S. and Japan”, *Journal of Religious Gerontology*, 15 (4), 15 – 38, 2003.
Wuthnow, Robert, “Spirituality and Spiritual Practice”, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Richard K. Fenn (ed.), Blackwell Publishing, 2003, pp. 306 - 320.

صلاح أو طلاح «المعنوية العلمانية»[1]

بهزاد حميدية

إن من بين أهم التطوّرات الحاصلة في علم الاجتماع الديني، فتح باب بحث «المعنوية» قبل ما يقرب من ثلاثة عقود. إن هذا الحقل من المعرفة البشرية يميل في الغالب نحو دراسة أبعاد وتجليات التدين الشخصي للناس. وهي مسائل من قبيل: الاعتقاد بوجود الله، وعصمة الكتاب المقدّس من الخطأ، والإيمان بالثواب والعقاب بعد الموت ونظائر ذلك، ومن قبيل: الأعمال والمناسك الدينية، مثل: الصلاة، والصيام، والزيارة، والنذور والتقدِمات الدينية وما إلى ذلك.

ومن بين الأبحاث الأخرى في علم الاجتماع الديني التي كانت مثارًا للهواجس سابقًا، هي مسألة التجربة الدينية، والمعطيات الدينية الداخلية، وقد كانت هذه المسألة تعتبر أعمق وأقدم من المعتقدات والمناسك والأعمال. وفي مسار تطوّر هذا العلم نواجه اليوم تبلور المعنوية والأعمال الروحانية بوصفها مسألة مستقلّة. إن هذه المسألة الجديدة ليست قابلة للتحويل إلى المسائل القديمة والسابقة بشكل كامل. إذ أنها تشتمل على حلقة من المفاهيم الخاصّة بها، وهي تقتفي أثر مجموعة من الهواجس المتمايزة بشكل كامل.

إن ظهور هذه العلاقة التحقيقية والبحثية الجديدة مرهونة برواج وشمول استعمال مفردة المعنوية في المعجم الثقافي العام، الأمر الذي يُنبئ بدوره عن النموّ والتزايد اليومي المطّرد للمعتقدات والسلوكيات الخاصّة. وهي المعتقدات والسلوكيات التي

---

١. المصدر: حميديه، بهزاد، المقالة فصل من كتاب *معنويت‌گرايى در جهان معاصر*، الناشر: مركز بين المللى ترجمه ونشر المصطفى (ص)، الطبعة الاولى، قم، ١٣٩٧، الصفحات ١٦٩ إلى ٢٠٢.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

يحلو للعامّة إطلاق مصطلح المعنوية[1] عليها بشكل غير دقيق. ولكي نخفض ونقلل من مستوى الغموض وعدم الدقّة في مفردات وألفاظ هذا الحقل، يمكن لنا أن نتحدّث عن المعنويّة ـ التي أوجدت الجذابة الاستثنائية الأخيرة[2]، وفصلت نفسها عن الدين، بل وأضحت بديلاً عن الدين[3] ـ بوصف «المعنوية المستحدثة» أو «المعنوية العلمانية».

إن مسألتنا الأصلية في هذه المقالة تكمن في كيفية رصد المعنوية العلمانية من زاوية العين الإسلامية، فهل هي مرفوضة وغير مطلوبة من الأساس وبشكل كامل؟ أم هي مقبولة في بعض أبعادها وعناصرها؟ إن الغاية من الخوض في هذا الأمر هي اتخاذ موقف صحيح وقابل للدفاع العلمي في قبال النموّ والازدهار الذي تحققه المعنوية المستحدثة. واليوم بعد النموّ المتزايد لهذه المعنوية وكثرة استعمالها في حقل علم النفس، والاستشارة، والطب، والطب التكميلي، نواجه نشاطة للحماية الذاتية والدعم الاجتماعي، والإدارة، والعلم التربوي، والاقتصاد وتوفير المهن، وهذا الأمر يعبرّ عن ضرورة بحث ودراسة تقييم المعنوية المستحدثة. ولكي نعمل على تقييم المعنوية المستحدثة يجب العمل أولاً على تقييم غاية الدين. علينا أن نرى ما هو مقدار تحقيق المعنوية العلمانية لغايات وأهداف التديّن؟ فهل يسيران في موازاة بعضهما ويتجهان نحو غاية واحدة، أما أن كل واحد منهما يتجه إلى غاية تخالف الأخرى؟ من اللازم قبل كل شيء أن نبحث إلى حدّ ما، مفهوم المعنوية ومكانة المعنوية العلمانية في المفهوم العام لهذه المعنوية.

ما هو مرادنا من المعنوية؟

هل المعنوية هي ذات ذلك الشعور والحالة الملهمة والممتازة بالكامل، بل والفذّة والفريدة التي يحصل عليها الفرد في بعض الأحيان عند قراءة الدعاء والمناجاة أو أثناء الصلاة أو تلاوة القرآن الكريم أو زيارة الأئمة الأطهار، أو الحضور بين يدي

---

1. Spiritual
2. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of Secular Thought*, P. 97.
3. Fuller, *Spiritual But Not Religious: Understanding Unchurched America*, P. 6.

الأستاذ الروحاني والولي الإلهي؟ وهل هو الشعور الذي يعزّ ويستعصي على الوصف، ويتم التعبير عنه وتشبيهه في الغالب بأمور من قبيل: التحرر من ثقل الجسم، والتحليق في السماء، والشعور بالارتقاء والارتفاع، والشعور بالصفاء والنورانية؟ أو المعنوية عبارة عن الرقّة التي تعتري النفس والروح بحيث تشعر بالشفقة والعطف على جميع الكائنات، وحتى الحيوانات والنباتات أيضًا؟ هل المعنوية هي مجرّد ذكر الله في الحياة اليومية؛ في السوق والمدرسة وفي حافلة النقل العام وأثناء تناول الطعام؟ أو هي الرغبة العارمة والكبيرة في العبادات والطاعات الواجبة والمستحبة؟

في الرجوع إلى المعنى الارتكازي للمعنوية في ذهن أفراد المجتمع[١]، وكذلك التعاريف التي قدّمها المفكرون والباحثون في حقل البحث المعنوي، يمكن الوصول إلى إدراك أدقّ في هذا الشأن. يرى كينغ أن المعنوية هي مثال الأعمال والالتزامات التي توجب التعالي والارتقاء وحفظ وتبلور نمط الحياة الإنسانية (حياة الأفراد والمجتمعات)[٢]. وفي تعريف شيلدارك للمعنوية أنها تعني أعمق القيَم والمعاني التي يسعى الناس إلى العيش من خلال الاستعانة بها، وإن المعنوية تستلزم نوعًا من البصيرة تجاه روح الإنسان وما يقدّم الدعم والعون والإسناد إلى هذه الروح لتصل إلى القوّة الكاملة[٣]. ويذكّر فرغوسن بأن المعنوية تشمل طيفًا واسعًا من الاتجاهات والأعمال، بيد أنها تتمركز بأجمعها حول شيء واحد، وهو: البحث عن المعنى في حياة الإنسان. إن المعنوية ترتبط بكيفية الحياة[٤].

إن المعنوية هي من جهة تلبية للاحتياجات الخاصّة في الإنسان، حيث يمكن تسميتها بالاحتياجات المعنوية. ويمكن لنا أن نعدّ بعض هذه الاحتياجات على النحو الآتي:

---

١. رستگار، «تعريف معنويت بر اساس يافته هاي تجربي»، (تعريف المعنوية على أساس المعطيات التجريبية)، ص ٦٠ ـ ٦٣.

2. King, "Can Spirituality Transform Our World", P21.
3. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, P. 2.
4. Ferguson, *George Mackay Brown: The Wound and the Gift*, P. xxix.

١. حاجة الإنسان إلى الغاية.

٢. المعنى والأمل في الحياة.

٣. الحاجة الروحية والنفسية إلى التعالي من شرائط الحياة.

٤. الحاجة إلى ما يسهّل عليه تحمل الفقدان والفراق.

٥. الحاجة إلى الاعتداد بقيمة النفس والذات.

٦. الحاجة إلى الحبّ غير المشروط.

٧. الحاجة إلى الشعور بوجود الله معنا.

٨. الحاجة إلى الاستعداد الروحي للموت[١].

وقد ذهب ألكينز ومساعدوه بعد إجراء دراسات موسّعة في أدبيات المعنوية إلى تقديم تعريف متعدّد الأبعاد للمعنوية. حيث قالوا بأن المعنوية تشتمل على تسعة أبعاد، ومن بينها الأبعاد الآتية: بُعد الشعور بالتعالي، وبُعد المعنى والهدف في الحياة، وبُعد الشعور بالمسؤولية والرسالة في الحياة، وتقديس الحياة، والشعور بنوع من المحبّة تجاه أبناء النوع والهدفية[٢].

في ضوء مجموع التعاريف التي تقدّم ذكرها ـ والتعاريف الكثيرة الأخرى التي لا يتسع هذا المقال إلى ذكرها ـ يجب اعتبار المعنوية تغييراً عميقًا داخليًا، حيث يكون الشعور بالحماس، ورقّة الروح، وذكر الله، والشوق إلى طاعته، من نتائجه وتداعياته.

كما أن المعنوية ليست مجرد رغبة وإرادة ذهنية بالنسبة إلى العبادة والطاعة واجتناب الذنوب؛ بل هي تحوّل باطني يوجد الرغبة على نحو تلقائي. ربما أمكن التمثيل لذلك برغبتي وإرادتي بالنسبة إلى تناول الدواء المرّ لمجرّد الدليل العقلي الذي يأمرني بذلك لكي أشفى من المرض، ومقارنة ذلك بتناولي للطعام الشهي أثناء

---

١. مقتبس من الحاجات المعنوية الأربعة عشرة للطاعنين في السن والتي قام كوينيغ باكتشافها، ولمعرفة المزيد، انظر:

Koenig, *Ageing and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years*.

2. Elkins, Hedstrom, Huges, Leaf, & Saunders, "Toward a Humanistic – Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement", P.5 – 18.

الجوع. إن الرغبة في المورد الأول تتحقق بسبب علمي الحصولي الذهني، وأما في المورد الثاني فإنها تتحقق بالعلم الحضوري. والنتيجة هي أن الرغبة الثانية تكون رغبة شديدة وعارمة ولا يمكن السيطرة عليها، وتنتهي من تلقائها إلى العمل، والعمل يستدعي حالة عميقة من الرضا واللذة. والشخص المعنوي بدوره يذهب من تلقائه وبشوق ورغبة عميقة نحو الطاعة ويستمتع بها. إنه لا يقسر نفسه على الطاعة من خلال القيام بإجراء محاسبة ذهنية تقوم على أساس أنه سوف يُعذّب في الآخرة إن هو قام بترك الطاعة، بل العمل يتحقق ويوجد من حالته الداخلية. إن المعنوية تسري من داخل الإنسان وتنتقل إلى أعضاء جسمه وحالاته الروحية والنفسية، وتمنحه شعورًا وإحساسًا بالحماس، وتعمل على توجيه ميوله ورغباته بشكل خاص. إن المعنوية مثل الجوع الشديد. فإذا كان الجوع غريزة تعمل على تعطيل الذهن ذي التفكير الحصولي والمحاسب، وتدفع الإنسان إلى الاستجابة لها وتلبيتها، فإن المعنوية بدورها ميل فطري يحمل الإنسان على الاستجابة له دون تدخل من الذهن الحسابي والمصلحي.

إن المعنوية بشكل كلي وعام عبارة عن البحث عن المعنى من طريق الاتجاه الوجودي نحو مصدر جميع الأهداف والقيَم، وإن هذا البحث عن المعنى يرفع الإنسان من مستوى الحيوانية، ويترك تأثيرًا عميقًا على جميع أبعاد الإنسان ابتداء من الجسم والنفس وصولاً إلى المعرفة والسلوك.

وفي الأصل فإن التحوّل العميق والمعنوي الشامل هو في ذاته بحيث يلقي بظلاله على جميع أبعاد وزوايا وجود الإنسان[١]. وبطبيعة الحال علينا أن لا نتجاهل أن الطبيعة والمزاج، والخلفية الثقافية والاجتماعية، وكذلك الخلفيات التعليمية، والكثير من العوامل الأخرى، تؤدّي إلى اختلاف مقدار وحجم التحول في كل بُعد من الأبعاد الوجودية للإنسان من شخص إلى آخر.

---

١. إن هذا الأمر ليس حقيقة غريبة؛ لأن الوجود الروحاني للإنسان وجود بسيط ومتحد، وإن جميع أبعاده وقواه تعود بالأصالة إلى حقيقة واحدة.

هل المعنوية العلمانية معنوية؟

هل مفهوم المعنوية مشترك لفظي أو معني؟ وهل يقتصر هذا المفهوم على المعنوية الدينية الأصيلة فقط، أم يشمل المعنوية العلمانية المستحدثة أيضًا؟ كما يمكن صياغة هذا السؤال في ضوء مصطلحات علم أصول الفقه، والقول: هل المعنوية قد وضعت لـ «الصحيح» فقط، أم للأعم من «الصحيح» و«الفاسد»؟

للعثور على الجواب عن هذا السؤال، يجب الالتفات إلى هذه النقطة الأساسية والجوهرية، وهي: هل تعريف المعنوية يشمل مجرّد عنصر «التحوّل الداخلي» و«تجلّيه في الأبعاد الوجودية للإنسان» فقط، أو يشمل منشأ وسبب هذا التحوّل أيضًا؟ لو عرّفنا المعنوية بأنها عبارة عن: «التحوّل الناشئ من العلاقة ـ القائمة على أساس الشريعة الإسلامية ـ مع الله الواحد سبحانه وتعالى»، عندها لن تكون هذه المعنوية شاملة للمعنوية العلمانية قطعًا. وأما لو كان تعريف هذا المفهوم مطلقًا وحرًّا بالنسبة إلى غربال التحوّل الداخلي، فعندها يمكن اعتبار كلا نوعي المعنوية الدينية الأصيلة والمعنوية العلمانية [المستحدثة] داخلًا في هذا الإطلاق. ويبدو أن الأصح هو القول بأن المعنوية هي ذات التحوّل العميق؛ سواء أكان ناشئًا عن التوجّه إلى المصدر الحقيقي لجميع القيَم والغايات، أو كان حصيلة التوجّه إلى المصدر الوضعي والاعتباري لمعنى القيَم.

توضيح ذلك بشكل أكبر هو أن الإنسان كما يمكنه من خلال الإقبال على الحق تعالى من طريق العمل بالمعتقدات والأوامر والتعاليم والإرشادات الدينية، ليحصل على حياة ذات معنى ويرى الحياة والعالم أمرًا له قيمة، كذلك يمكنه الوصول إلى ذات النتيجة من خلال اعتبار أمر دنيوي بوصفه غاية للحياة والعالم أيضًا. من ذلك يمكنه ـ على سبيل المثال ـ أن يجعل من تطوير ذاته وقابلياته وتفجير طاقاته غاية مطمح وهدف له في الحياة، أو أن يجعل حياته ونشاطاته كلها وقفًا على الدفاع عن البيئة وخدمة الطبيعة، أو أن يعمل على تعظيم وتقديس قيَم إحلال الرفاه والحياة المرفّهة لجميع المحرومين في العالم بحيث يشكل ذلك عنده هو المفهوم والمعنى

في الحياة بأسرها[١]. وعلى الرغم من أن تأثير ودوام وصفات هذين النوعين من المعنوية مختلف ومتفاوت، إلا أنهما على كل حال يمثلان نوعًا من العثور على المعنى والمفهوم. ولكي نخفف من غرابة هذا الأمر يجب أن نذكر مثالاً على ذلك ونقول: إن الذي يمتلك ذهبًا حقيقيًا خالصًا والذي يمتلك ذهبًا مغشوشًا وزائفًا لا يتحدان في الثراء، ولا يمكن اعتبارهما من ذوي الثراء بنفس الدرجة. ولكنهما قد يكونان من حيث الاغتباط والتفاخر بامتلاك الذهب على درجة واحدة. رغم أن الثاني يتصور ـ بسبب جهله المركّب ـ أنه يمتلك ذهبًا حقيقيًا. إن تصوّر أن المعنوية ـ الحسّ العميق للمعنوية والعثور عليها ـ إنما ينبثق عن التشرّع الإسلامي فقط، والقول بأن البوذيين والمسيحيين والمجوس وأتباع الأديان الأخرى محرومون منها، تصوّر مخالف للواقعية الخارجية[٢]. وحتى الجماعات المعنوية المفتقرة إلى الدين (SBNR) لها حظ من الشعور والإحساس بالرضا والمعنوية التي تحدث فيهم تغييراً وانقلابًا جوهريًا وجذريًا أيضًا.

إن البحث عن المعنى والعثور على المفهوم مشترك في كلا سنخي المعنوية الدينية الأصيلة والمعنوية العلمانية المستحدثة، وكلاهما منبثق عن الطبيعة الإنسانية. على الرغم من وجود اختلافات أصيلة بينهما. وتتجلى هذه الاختلافات لا سيّما في النقاط الخاصة بمنعطفات الحياة والأزمات الوجودية وتكشف عن نفسها بوضوح. فأن يعتبر الفنان إبداعه للأعمال الفنية هو المعنى والمفهوم الغائي لحياته، أو أن يعتبر نصير البيئة تنمية المساحات الخضراء وزراعة النباتات والأشجار أو الحفاظ على الغابات من أكبر الدوافع لاستمرار الحياة، وتكون هذه الدوافع هي المستوجبة لحماسه وحيويته واهتمامه الاستثنائي والفذّ بالحياة، تجعلهما شبيهين بالمتدينين المعنويين من هذه الناحية. ولكن علينا أن نرى عندما يُصاب المرء بمرض عضال يؤدي به إلى الموت لا محالة، أو أن يُبتلى بفقد عزيز له، ويواجه بشكل عام الحدود

---

١. للوقوف على الآراء المختلفة حول معنى الحياة ومفهومها: انظر: بيات، دين و معناي زندگي در فلسفه تحليلي (الدين ومفهوم الحياة في الفلسفة التحليلية.

٢. استيس، *عرفان و فلسفه* (العرفان والفلسفة)، حيث يتحدّث عن الإحساسات العرفانية في مختلف الأديان.

الوجودية لذاته، فأيّ معنوية هي التي سوف تبقى راسخة في وجدان الإنسان، وتساعده على إدارة هذه الأزمة؟ وحيث تتعيّن التضحية بالنفس والروح من أجل الهدف، أيّ معنوية سوف تواصل عملها ونشاطها وتجعل الإنسان ذاهلاً عن نفسه كما كانت؟ ولكن على الرغم من هذه الاختلافات، فإن المعنوية الناشئة عن المناشئ الباطلة واللامشروعة تستحق بدورها أن نطلق عليها مصطلح المعنوية أيضًا.

غاية التديّن

حيث أن وراء كل فعل اختياري وإرادي يصدر عن الإنسان دافع وحافز وغاية، وفي الأصل فإن الغاية هي علّة عليّة الفاعل، فإن التديّن بدوره يجب أن يشتمل على غاية بطبيعة الحال. وقد عددوا للتدين ـ في بعض التقسيمات ـ ثلاث غايات، وهي:

١. دين التجار (للحصول على مغانم وأرباح الجنة ونعيمها).

٢. دين العبيد (للخلاص من العقاب والعذاب في الجحيم).

٣. دين الأحرار (للقيام بواجب الشكر لله سبحانه وتعالى)[١].

إن هذا التقسيم يعود إلى الدوافع الإنسانية، ولكن يمكن في سطح وبُعد آخر أن نبحث في الغاية المنشودة من وجهة نظر الشارع. ما هي الغاية التي ينشدها الشارع المقدّس من الشريعة ومن تديّن الإنسان؟ وهل أراد أن يُنشئ أشخاصًا متعبّدين أم أشخاصًا معنويين؟ إن العثور عن جواب هذا السؤال يمثل حجر الأساس الأصيل؛ ليتضح في ضوئه ما إذا كانت المعنوية العلمانية مطلوبة من وجهة نظر الشارع المقدّس أم لا؟

---

١. وقد ورد هذا التقسيم في كلام لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، على ما ورد في نهج البلاغة من قوله: «إن قومًا عبدوا الله رغبة، فتلك عبادة التجار. وإن قومًا عبدوا الله رهبة، فتلك عبادة العبيد. وإن قومًا عبدو الله شكرًا، فتلك عبادة الأحرار». الحكمة رقم: ٢٣٧.

المعنوية وغاية التديّن

هناك من يدّعي أن المعنوية هي لُبّ وغاية الدين، وأن أحكام الشريعة ـ من الواجبات والمحرّمات الفقهية ـ هي فروع وقشور الدين[١].

إن هذا المعنى يساوق القول بأن الأحكام مطلوبة بالعرَض، وإن المعنوية مطلوبة بالذات. إن الأحكام الشرعية هي طريق الحصول على الغايات المتعالية للدين، وإن كل طريق إنما يكون معتبراً إذا أوصلنا إلى القصد والغاية. فإذا أحرزنا على نحو القطع واليقين أن طريقًا لم تعد له طريقية، ولم يعد بمقدوره أن يكون موصلاً للقصد والغاية، فإنه سوف يسقط عن الاعتبار في مثل هذه الحالة، ويتم اعتبار طريق جديد للوصول إلى تلك الغاية العالية[٢].

بيد أن هذا الافتراض لا ينسجم مع مسلّمات الأديان الأصيلة. وذلك لأن هذه المعنوية مورد الإشارة موجودة في جميع الأديان، وإن كل دين ومذهب يعمل من طريق إيجاد الرؤية المتعالية إلى العالم على إيجاد مفهومية حياة الإنسان وخلق هذا الكون المترامي الأطراف والأبعاد بكل خيراته وشروره. وفي هذه الصورة لم يكن يحق للأديان الأصيلة أن تدعي احتكار الحق لنفسها، والقول بأنه منحصر في ذاتها. إن القول بأن غاية الدين هي المعنوية، وإن سائر أجزاء الدين الأخرى ليس لها من شأن سوى الطريقية، وهي أدوات ومعدّات بيد الإنسان من أجل توظيفها للوصول إلى المعنوية يفتح الطريق على التعددية الدينية، ويحول دون القطبية الواحدة للدين الحق. وعلاوة على ذلك يجب الالتزام على هذا الفرض بأنه يجب على الأديان الأصيلة بعد تحقق المعنوية لدى روح شخص، أن تلتزم بعدم حاجة هذا الشخص إلى رعاية أحكام الشريعة. إلا أن هذين الأمرين ـ (أي: التعددية الدينية، وإلغاء الشريعة بعد الوصول إلى الحقيقة) ـ مرفوضان من وجهة نظر الأديان الأصيلة بشدّة، ولا سيما من وجهة نظر الدين الإسلامي الحنيف.

---

١. ملكيان، مصطفى، *راهي به رهائي* (طريق إلى التحرر) ؛ سروش، *بسط تجربه نبوي* (بسط التجربة النبوية)؛ كديور، *از اسلام تاريخي به اسلام معنوي* (من الإسلام التاريخي إلى الإسلام المعنوي).

٢. كديور، *از اسلام تاريخي به اسلام معنوي* (من الإسلام التاريخي إلى الإسلام المعنوي).

لقد أكد عرفاء الإسلام مرارًا على وجوب رعاية الشريعة مع الطريقة. وقال الخواجة عبد الله الأنصاري في بداية كتاب *صد ميدان*:

«رغم أن الشريعة كل الحقيقة، والحقيقة كل الشريعة، وأن بناء الحقيقة على الشريعة، وأن الشريعة من دون الحقيقة عاطلة عن العمل، والحقيقة من دون الشريعة عاطلة عن العمل، والعامل بينهما عاطل عن العمل»[١].

وهذا ما يقوله روزبهان البقلي في عبهر العاشقين[٢]، وعين القضاة الهمداني في آخر التمهيد السادس ـ من العشق ـ في كتاب التمهيدات[٣]. وقال محيي الدين بن عربي في كتاب الفتوحات المكية: «ما نال من جعل الشريعة شيئًا، ولو بلغ السماءمنارة»[٤].

طاعة وغاية التدين

يرى الإسلام أن الغاية من الخلق هي التعبّد، وفي ذلك يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٥]. وعلى هذا الأساس فقد جاء الدين ليجعل الإنسان متعبّدًا. بيد أن النقطة الهامّة هنا هي هل المراد من التعبّد هنا هو مجرّد القيام بالواجبات وترك المحرمات الفقيهة بشكل صوري، دون الالتفات إلى باطنها وروحها؟ هل غاية الدين أن نأتي بصلاة مستوفية لشروط الكمال والصحّة من الناحية الفقهية، حتى إذا كانت فارغة من المضامين المعنوية اللطيفة، وكانت مقرونة بالانشغال الذهني بشؤون الدنيا، وغير مستحضرة لوجود الله سبحانه وتعالى؟ هل الدين يُنشئ أشخاصًا مقيّدين بظاهر الواجبات والمحرّمات، ولكنهم يفتقرون في الوقت نفسه إلى أيّ علاقة قلبية مع بارئهم، والخوف والخشية منه، في ذات حبّه العارم، والعطف على الناس بل وسائر الكائنات، ولم يحصلوا على شيء

---

١. الأنصاري، مجموعه *رسائل فارسي* (سلسلة الرسائل الفارسية، ج ١، ص ٢٥٧.

٢. البقلي الشيرازي، *عبهر العاشقين*، ص ١٠١.

٣. الهمداني، *تمهيدات* (التمهيدات).

٤. محيي الدين بن عربي، *الفتوحات المكية*، ص ١٦.

٥. الذاريات: ٥٦.

من رقّة القلب وصفاء الباطن والإيثار والبصيرة؟! ألا يمكن أن يفهم من مجموع التعاليم الأخلاقية ومستحبات الدين ومعنوياته مثل هذا الشيء حقًا؟

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[1]. مما يعني أن ذكر الله هو العلّة الغائية للصلاة. كما أن التأكيدات الكثيرة على المستحبات والآداب والسنن والمعنويات في النصوص الدينية الأصيلية، تثبت أن غاية الدين لا تنحصر بصرف التعبّد بمعنى التمسّك بأحكام الواجب والحرام فقط. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الدين الإسلامي كما أمر بذبح البهيمة على الطريقة الشرعية، لكي يحلّ أكل لحمها، فقد قرن ذلك ببعض المستحبات من قبيل سقي الماء للبهيمة قبل الذبح أو التعجيل بذبحها كي لا تعاني المزيد من الألم، الأمر الذي يُثبت اهتمام الدين بالأبعاد اللطيفة من قبيل: الرأفة والشفقة حتى تجاه الحيوانات أيضًا. إذا كانت غاية الدين هي مجرّد التعبّد بالتعاليم الإلزامية والمولوية لله سبحانه وتعالى، عندها سوف يكون النموذج المثالي للدين هو ذلك الشخص الذي يحرص على مجرّد رعاية جميع الشروط الواجبة في ذبح البهيمة، وإن كان ذلك بصحوبًا بالعنف واستعمال سكين غير حادّة، وعدم سقي الحيوان بشيء من الماء، وذبحه أمام الحيوانات الأخرى. إنه نموذجي وقدوة؛ لأنه لم يخلّ بشرائط تعبّده، وإن الذي تركه يعود بأجمعه إلى المستحبات والتعاليم الإرشادية من قبل الله!

إذن بالنظر إلى روح الدين ومجموع التعاليم المولوية والإرشادية، يجب القول: إن غاية الدين ليست هي المعنوية البحتة ولا التعبّد الصرف، بل الغاية هي التعبّد المعنوي. وعلى حدّ تعبير العرفاء: إن هدف الدين هو الشريعة المقرونة بالطريقة. إن الذي يمكن تعلمه من النصوص الدينية للإسلام هو أن التعبّد بالواجبات والمحرّمات يؤدّي إلى نجاة الإنسان من النار، مهما كان هذا التعبّد خاليًا من جميع أنواع المعنوية. يمكن التعبير عن هذا النوع من التديّن بالتديّن القشري، إلا أن كمال الإنسان وذروة تحليقه وارتفاعه وارتقائه، إنما يتحقق بالتعبّد المعنوي.

---

١. طه: ١٤.

العلاقة بين الطاعة والمعنوية

والآن بعد بيان الحضور المتقارن والمتكاتف لعنصري التعبّد والمعنوية في الغاية والهدف من التديّن، يجب علينا أن نتساءل: أين تكمن مكانة كل واحد منهما؟ وبعبارة أخرى: أيّ هذين العنصرين هو الأصل وأيّهما هو الفرع؟ وهل غاية الدين هي المعنوية بقيد التعبّد أم هي التعبّد بقيد المعنوية؟

ولمزيد من البيان لهذا السؤال لا بدّ من إضافة توضيح. يمكن القول بالإضافة إلى ما سبق: إن غاية الدين ليست هي إنشاء وتربية إنسان متعبّد أو معنوي ـ (ولا بدّ هنا من التدقيق بأداة الفصل «أو» في هذه العبارة) ـ بل إن غاية الدين هي تربية إنسان متعبّد ومعنوي. وفي هذه الحالة فإن السؤال هو: هل التعبّد في الإنسان المتعبّد والمعنوي هو المطلوب بشرط اقترانه بالمعنوية، ليتحقق الهدف الأعلى من الدين. أم المطلوب منه هو المعنوية بشرط التعبّد، لتحقيق هذ الغاية؟

بالنظر إلى الظهور الإطلاقي في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١]، وحصر غاية الخلق في العبودية التي هي مطلقة بالنسبة إلى العبودية المعنوية والعبودية غير المعنوية؛ يمكن القول: إن للتعبّد مكانة أكثر تأصّلاً بالقياس إلى المعنويات. يمكن بيان العلاقة بين التعبّد والمعنوية بوضوح من خلال تشبيهها بالعلاقة بين المقتضي وعدم المانع. فكما أن العلة في الإحراق تكون بوجود النار بوصفها المقتضي للإحراق، وعدم وجود مانع يحول دون وصول الحرارة إلى الشيء الذي يراد له أن يحترق، والذي يتمّ التعبير عنه بعدم المانع، كذلك التعبّد بدوره يكون هو المقتضي لتحقيق الكمال والسعادة المنشودة للدين، وأن المعنوية تعمل في هذا الشأن بوصفها عدمًا للمانع.

وللتوضيح أكثر، نقول: إن التعبّد مقتض للسعادة؛ لأنه يجعل من الإنسان مرآة تتجلى فيها الأسماء والصفات الإلهية: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية». وإن النبي الأكرم ' وخاتم الأنبياء ـ بوصفه الإنسان الكامل ـ قبل أن يتمّ وصفه بالنبوّة، يتم وصفه

---

١. الذاريات: ٥٦.

بأنه عبد الله. إن التعبّد يعني إفناء المرء لإرادته في إرادة الحق تعالى، والعمل بأمر ونهي مولاه؛ إلا أن التعبّد يجب أن يكون بخلوّ النية من الأنانية وعبادة المرء لذاته. وبعبارة أخرى: إن النرجسية والإعجاب بالذات وعدم الإخلاص يحول دون تأثير التعبّد. إن التعبّد المقرون بنفس مشوبة بالرذائل الأخلاقية التي يمكن اختزالها بأجمعها في الأهواء، من قبيل النار التي يتم تقريبها من خشبة ناقعة بالماء. فإذا كانت هذه النار لا تؤدي إلى إحراق الخشبة، فإن ذلك التعبّد بدوره لن يؤدي إلى سعادة الإنسان الغائية. إن المعنويات والجهود الأخلاقية تعمل على رفع المانع؟ وإن المعنويات تطهّر الوعاء والظرف الوجودي للإنسان؛ لكي يتمكن التعبّد من التأثير فيه، ويقتضي نموّه وتكامله. وفي الواقع فإن ذروة تحليق الإنسان تكمن في العمل بالواجبات وترك المحرّمات، وليس العمل بالمستحبات والخوض في الأمور المعنوية. إن الجهود المعنوية إنما تعمل على رفع الموانع الداخلية التي تحول دون تأثير التعبّد.

ولربما أمكن ربط مسألة قبول وعدم قبول الطاعات بهذا البيان. لا شك في أن المراد من التقبّل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾[١]، ليس هو التقبّل الفقهي؛ إذ كما نعلم فإن الصلاة من غير المتقي مقبولة من الناحية الفقهية إذا كانت مشتملة على الشرائط المذكورة في الفقه، حتى إذا انشغل المصلي بالنظر إلى ما يحرم النظر إليه؛ فإن أداءه للصلاة في هذه الحالة يسقط عنه الوجوب ويبرئ ذمّته من القضاء. وعليه ما هو معنى التقبّل في هذه الآية؟ يمكن القول في ضوء ما تقدّم أن تأثير القبول الفقهي لعمل واجب هو النجاة من النار، إلا أن التقبّل الخاص من قبل الله سبحانه وتعالى، يعني تأثير ذلك العمل في بلوغ العبد إلى مرحلة الكمال الأقصى والأتم وإيصال العبد إلى أعلى المقامات الإنسانية؛ لتتجلي أسماء وصفات الله سبحانه وتعالى في المرآة الوجودية للعبد. إن شرط هذا التقبّل الخاص يكمن في اتصاف العبد بالتقوى؛ بمعنى تطهير الباطن من موانع هذا التأثير. فكما أن النار ـ بوصفها

---

١. المائدة: ٢٧.

المقتضي ـ هي التي تؤدي إلى احتراق الخشبة وليس جفاف الخشبة ـ بوصفه رافعًا للمانع ـ فإن ذلك العامل والعنصر الذي يكون موجبًا لقبول العمل الخاص من قبل الله سبحانه ليس هو التقوى، وإنما هو التعبّد والتمسّك بالقيام بالواجبات وترك المحرّمات؛ وذلك لأن التقوى إنما ترفع المانع فقط. وبطبيعة الحال يمكن أن نرصد درجات متنوّعة ومتعددة لدرجات التقوى، حتى تتدرّج من أقل الدرجات إلى أعلى الدرجات المتثلة بمقام الرضا؛ والذي عبرّ عنه الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم، بقوله: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[1].

مطلوبية وعدم مطلوبية المعنوية العلمانية بالنظر إلى غاية التدين

يمكن بيان صورة المسألة ضمن مرحلتين؛ حيث يتمّ في المرحلة الأولى السؤال عن أصل مطلوبية المعنوية العلمانية بمعزل عن إطار التديّن من زاوية الدين. وفي المرحلة الثانية فيما لو أجيب عن السؤال الأول بالنفي، يأتي السؤال عن المطلوبية الترتبية لها. وبعبارة أخرى: هل يمكن للدين أن ينظر بإيجابية إلى ذات المعنوية العلمانية أم لا؟ وهل يصفه في الحدّ الأدنى إلى بعض الأشخاص الذين لا يريدون أن تكون لهم حياة دينية، أم لا؟

وهنا سوف نبحث في المرحلة الأولى من المسألة. بالنظر إلى الغاية التي ذكرناها للتديّن ـ وهي التعبّد بقيد المعنوية ـ عندها لا يمكن للمعنوية العلمانية ـ التي هي معنوية مفتقرة إلى التعبّد ـ أن تكون مطلوبة من وجهة نظر الدين الأصيلة والأصيل أبدًا. وكما سبق أن ذكرنا فإن المعنوية لا تقتضي حتى الكمال المثالي أيضًا، بل هي مجرّد رافعة للموانع، وإن الأصالة إنما هي من نصيب العبودية. وبالتالي فإن دور المعنوية من دون التعبّد فيما يتعلق بالسعادة الغائية، هو مثل جفاف الخشبة بالنسبة إلى الاحتراق، دون أن تكون هناك نار في البين!

تشتمل جميع الأديان على الكثير من التعاليم والأوامر الأخلاقية والمعنوية. بيد أن الذي يمنح تلك الأخلاقيات والمعنويات قالبًا وجهة بل وحتى معنى ومفهومًا،

---

١. المائدة: ١١٩؛ التوبة: ١٠٠؛ المجادلة: ٢٢؛ البيّنة: ٨.

هو المعتقدات والآراء الشاملة لتلك الأديان. من ذلك أن الإسلام ـ على سبيل المثال ـ يشتمل على أمر أخلاقي يقوم على عدم الإضرار بنفس الحيوانات غير المؤذية. إن هذا الأمر الأخلاقي هو مظهر للاعتقاد بأن جميع العالم مخلوق لله، ومن هنا فإنه محبوب وجدير بالعشق؛ وأما من وجهة نظر الدين الزرادشتي فلا ينبغي قتل الحيوانات المفيدة، كي يتمّ إضعاف إله الشرّ من طريق إعمار الطبيعة، وفي المقابل يجب قتل الحيوانات الضارّة؛ لأنها من مخلوقات إله الشرّ. وأما في الهندوسية والبوذية فيعود سبب حظر قتل الحيوانات إلى التمكن من الخلاص من آثار الأفعال القبيحة ودورة التناسخ، وفي الديانة المانوية يعود السبب في ذلك إلى عثور الأنوار المحبوسة في العالم المادي على طريق الخلاص الذي يوصلها إلى عالم النور. كما تكتسب التعاليم المعنوية ـ من قبيل: تركيز التفكير، ومخالفة أهواء النفس، وتنمية الشعور بالعطف والشفقة، والرؤية التأصيلية لما وراء المادة، وعدم تأصيل عالم المادة، وما إلى ذلك في الأنسجة الاعتقادية والفقهية ـ معاني ومفاهيم مختلفة. من ذلك على سبيل المثال أن حضور ذهن المسلم في الصلاة يختلف اختلافًا كبيراً عند تركيز المرتاض في حالة التأمّل[1]، كما يختلف تركيز التفكير عند اليهودي القبلاني عن الآخرين كثيراً أيضًا. وفي الحقيقة يمكن القول: إن الأخلاقيات والمعنويات في خارج الإطار الإسلامي، تحتوي على معنى مختلف جدًا عن الأخلاق والمعنوية في النسيج الإسلامي، وإن كانت تبدو متشابهة فيما بينها بحسب الظاهر. لقد ورد في القرآن الكريم ذكر الإيمان قبل ذكر العمل الصالح مرارًا وتكرارًا، الأمر الذي يحكي عن وجوب قيام العمل الصالح على أساس الإيمان من أجل تحقيق السعادة. لو قام شخص بالعمل الصالح من دون إيمان صحيح، فإنه سوف يجده في يوم القيامة ـ على حدّ تعبير القرآن ـ «هباء منثورًا»، قال الله تعالى:

ـ ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾[2].

---

1. Meditation

٢. الفرقان: ٢٣.

ـ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[١].

وعلى هذا الأساس يمكن القول: لا مطلوبية للمعنوية العلمانية من وجهة نظر الإسلام؛ لأنها تمثل انعكاسًا لمنظومة اعتقادية وشعائرية لا تحظى بقبول الإسلام.

ولكن يمكن النظر إلى الأمر من زاوية أخرى. فإن المعنوية العلمانية وإن لم تكن في حدّ ذاتها لا تحظى بالمطلوبية من وجهة نظر الإسلام، ولكن قد تكتسب المطلوبية بوصفها مقدمة مناسبة لهداية القلوب نحو اعتناق الإسلام. يقول الله تعالى في وصف بعض المسيحيين: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[٢]. وبذلك نجد أن المسيحية ـ في ضوء هذه الآية الكريمة ـ وإن لم تكن مطلوبة في نفسها، ولكن حيث أنها تحتوي على قساوسة ورهبانًا متواضعين وغير متكبرين، فإنها تكون مطلوبة من هذه الناحية؛ لأن هذه الروحية تستوجب اقترابهم من الدين الحق المتمثل في الإسلام، ولربمّا أدّى بهم ذلك إلى اعتناق الإسلام بشكل كامل. والنقطة الجوهرية في البين تكمن في عدم الاستكبار.

ومن خلال الاستعانة بهذه النقطة، يمكن أخذ نوعين من المعنوية العلمانية ـ بوصفهما نوعين مثاليين ـ بنظر الاعتبار:

النوع الأول من المعنوية العلمانية: المعنوية العلمانية بمعنى الابتعاد عن المادية، والتوجّه إلى عالم المعنى، ورقّة ولطف الروح، ونبذ العصبيات، والعُقد النفسية، وزوال الأحقاد وظلمات النفس، ما يشكل بأجمعه شرطًا أوليًا للبحث والقبول بنور الحق.

النوع الثاني من المعنوية العلمانية: المعنوية العلمانية ذات الإطار والقالب المتعيّن في ضدّيته مع الدين الأصيلة والنظرة المحتقر للمتدينين التقليديين، ورجال الدين، وحتى الكتاب المقدّس أحيانًا، وكذلك العصبيّة تجاه العلمانية ومعطيات

---

١. النور: ٣٩.

٢. المائدة: ٨٢.

العلم الوضعي والأنصار المتعصّبين لنمط الحياة الحديثة، وكذلك عدم التمسّك بالشريعة، تنشأ في الغالب من

والكسل. وبعبارة أخرى: إن الدليل الأهم لتبنّي المعنوية العلمانية وترك الدين ليس استدلالاً منطقيًا ونظريًا، بل هو انتماء عملي من نوع البرَم من امتثال الواجبات وترك المحرمات والنزوات غير الأخلاقية. في هذا النوع من المعنوية العلمانية، لو توجّه الفرد إلى الزوايا والأبعاد الخفيّة من نفسه، وعمد إلى التدقيق فيها، سوف يعثر على نوع من عبادة الموضة ـ والبحث عن الممارسات المستحدثة، وأحدث صرعات الموضات، من قبيل: التأمل، والكونداليني[١]، واليوغا[٢]، والعلاج بالشاكرات[٣]، والإنسانوية ـ لتقول بالقيمة الذاتية للإنسان، وتحل محورية الإنسان محلّ محورية الله.

إن المعنوية العلمانية من النوع الأول مطلوبة لمجرّد أنها تستطيع أن تشكل أرضية مناسبة للوصول إلى الدين الحق. وأما المعنوية العلمانية من النوع الثاني فهي ليست عاجزة عن المساهمة في سعادة الإنسان فحسب، بل وإنها تساهم في إبعاده عن هذه السعادة. وحتى لا يمكن القول بأن الذي يحظى بهذا النوع من المعنوية أفضل حالاً من الشخص الذي يفتقر إلى أيّ نوع من أنواع المعنوية والدين أصلاً؛ وذلك لأن

---

١. الكوندالينية (Kundalini): في الديانة الهندوسية شكل من أشكال الطاقة الأنثوية الإلهية، يُعتقد أنها تقع في قاعدة العمود الفقري. وهذه الطاقة يتمّ إيقاظها عندهم من خلال ممارسة التانترا، ويُعتقد أنها تؤدّي إلى التحرر الروحي. (المعرّب).

2. Yoga

٣. الشاكرات: مفهوم نابع من الثقافة الهندية يعبرّ عن مراكز الطاقة السبعة في جسم الإنسان والتي تتحكم في حالته النفسية والجسمانية، وتعد نوعًا من العلاج بالطاقة. توجد في جسم الإنسان سبع شاكرات وهي تنقسم بطبيعتها إلى زوجية وفردية، ثلاثة منها تقع في أسفل الجسم، وثلاثة منها في أعلى الجسم، ويتوسطها شاكرا القلب بوصفه همزة الوصل بين الشاكرات السفلية (عالم الحس) والشاكرات العليوية (عالم العقل). ولكل واحدة من هذا الشاكرات السبعة وظيفة ومكان محدد في الجسم، ويُشار إليها بلون مميّز، وهي كالآتي: ١ ـ شاكرا الجذر أو القاعدة، يُرمز إليها باللون الأحمر وهي موجودة في أسفل العمود الفقري. ٢ ـ وشاكرا العجز ويُرمز إليها باللون البرتقالي وتتواجد في أعلى الجذر. ٣ ـ شاكرا المعدة ويُرمز إليها باللون الأصفر. ٤ ـ شاكرا القلب ويُرمز إليها باللون الأخضر. ٥ ـ شاكرا الحنجرة ويُرمز إليها باللون الأزرق. ٦ ـ شاكرا الحاجب أو العين الثالثة ويُرمز إليها باللون الأزرق الفاتح. ٧ ـ شاكرا التاج ويُرمز إليها في الغالب باللون الأبيض وتقع هذه الشاكرا في أعلى الرأس. (المعرّب).

المعنوية العلمانية من النوع الثاني تؤدّي إلى المزيد من عزلة الإنسان وحقده على الدين الحق. وبطبيعة الحال فإن هذين النوعين من المعنوية العلمانية إنما هما النوعان المثاليان لهذه المعنوية، والذي نجده في الواقع العيني والخارجي إنما هو في الغالب مزيج من هذين النوعين، وقلما نواجه مصداقًا خالصًا لأحد هذين النوعين من المعنوية العلمانية.

المطلوبية الترتبية للمعنوية

في القسم الثاني من المسألة، ألا يشتمل النوع الثاني من المعنوية العلمانية على أيّ مطلوبية ذاتية من وجهة نظر إسلامية؟ أو هل يمكن أن يكون لها مطلوبية على نحو «الترتّب»؟ إن الترتّب من بين أبحاث علم أصول الفقه. ولو أردنا بيانه بصيغة مبسّطة، فسوف يكون على الصيغة الآتية: لو أن شخصًا عصى ما يراه الإسلام مطلوبًا أو ترك ما كان يطلبه منه هذا الدين المبين الذي هو التعبّد المعنوي، أو لو أنه ترك حتى التدين، هل يصف له الإسلام في مثل هذه الحالة، المعنوية العلمانية من النوع الثاني أو يرى من الأفضل أن يعيش مفتقرًا وفاقدًا لجميع أنواع المعنوية الدينية؟ ولتوضيح الأمر أكثر نذكر مثالاً: يفرض على موظف ضمن عقد أن يقدّم خدمات للزبائن في ساعات محددة بحيث لا يُسمح له القيام خلال هذه المدّة بأيّ عمل آخر غير خدمة الزبائن، حتى ولو كان ذلك العمل من قبيل قراءة القرآن؛ وعليه تكون قراءته للقرآن في تلك الساعات غير مطلوبة ولا مناسبة. ولكنه لو تخلف عن خدمة الزبائن، وأراد أن يقوم بأفعال أخرى، هل يمكن القول في مثل هذه الحالة إن قراءته للقرآن غير مطلوبة وغير مناسبة أيضًا؟ وهل يمكن القول بعدم الفرق بين الموظفين اللذين يتركان خدمة الزبائن ويتمرّدان على بنود عقد التوظيف، وينشغل أحدهما بالاستماع إلى الغناء المحرم، وينشغل الآخر بتلاوة القرآن الكريم؟ لا شك في أن كلاهما يُعتبر عاصيًا، وما يقومان به غير مناسب ولا مطلوب؛ لأنهما قد تركا ما يجب عليهما فعله. ولكن في المرحلة اللاحقة ـ بعد حصول كل واحد منهما على علامة سلبية في سجل عملهما ـ وفي النظرة الثانوية هل يمكن اعتبارهما على مستوى واحد من التماهي في المعصية، أم نقول بأن الشخص الذي شغل نفسه بتلاوة القرآن هو الذي يُعتبر في

المرحلة الثانية ـ ومع افتراض تخلفه عن المرحلة الأولى ـ قد قام بعمل مطلوب؟ وإنه يستحق علامة إيجابية تضاف إلى سجلّ عمله.

بالنظر إلى الإيضاح أعلاه، يمكن بيان المسألة على النحو الآتي: هل يمكن وصف المعنوية العلمانية من النوع الثاني للأشخاص من أمثال الموارد الآتية من الذين لا ينتقلون إلى المعنوية الأصيلة، بل ويتركون حتى التديّن الأصيل أيضًا، والقول بوجود مطلوبية ترتّبية لذلك من وجهة نظر الإسلام؟ أم ليس لدى الإسلام أيّ مقترح أو توصية بشأن الذين يتركون الدين الأصيل، ويضع أعمالهم الأخلاقية وغير الأخلاقية بعد ترك الدين الأصيل في سلة واحدة من الرفض وعدم المطلوبية؟

في البلاد والمدينة أو المجموعة الخاصة، من قبيل المدرسة أو المؤسسة أو الشركة حيث يكون هناك تنوّع وتعدد في الأديان، بل ويكون هناك حضور حتى للملحدين، ولا يكون لأي واحد منهم الصفة الغالبة على الآخرين.

الكثير من المدمنين البائسين الذين كانت أفضل طريقة لعلاجهم هي الطرق المعنوية من نوع A A أو N A، والذين لا يمتلكون أي استعداد للمعنوية الدينية، بل لا يمتلكون في الأصل حتى الاستعداد لذات الدين.

المرضى المصابون بأمراض عضال والمشرفون على الموت أو المنكوبون بأحداث ـ مثل الزلازل أو السيول ـ من الذين يحتاجون إلى الدعم الفوري بشكل طارئ ومبرم. بالنظر إلى أن المعنوية الدينية تحتاج إلى قطع مسار طويل وبطيء وتتوقف على الكثير من الشرائط والمقدمات ـ أو هكذا تمّ إظهار هذا الأمر في الحدّ الأدنى ـ إلا أن المعنوية المستحدثة تحتوي على نقاط ومطالب جاهزة للتضميد والتسكين الموضعي والآني[١]. ولهذا السبب لا يبدو هناك من حل لهؤلاء الأشخاص

١. إن الأعمال السطحية والعلوية تظهر نتيجتها بشكل أسرع من الأعمال العميقة والتحتانية. إن المعنوية المستحدثة التي هي معنوية غير ناضجة وسطحية بالكامل يمكن لها أن تظهر نتائجها المرضية بشكل سريع، وأما مقدار ثبات هذه النتيجة ومدى قابليتها على إحداث التغيير في جميع أبعاد حياة الشخص، ومدى إيجابها للتعالي الحقيقي في روح الإنسان، فهو بحث آخر.

سوى الاستفادة من المعنوية المستحدثة للمراقبة الروحية والنفسية، إلا إذا تركنا الرقابة النفسية.

المتفلتون من الدين ـ ولا سيّما بعض الشباب العصريين ـ فهم يقبلون على المعنوية الحديثة والعلمانية، ولكنهم يتهرّبون من المعنوية التعبّدية.

إن مطلوبية المعنوية العلمانية لهذه الجماعات وغيرهم من الموارد المماثلة ـ إذا كنا من القائلين بهذه المطلوبية ـ يعود سببها إلى الفوائد التي تترتّب عليها.

ولكن يجب القول: حيث أن البحث يدول حول المعنوية العلمانية من النوع الثاني (المعنوية المناهضة للدين)، فإن جميع الفوائد المذكورة لها تقع في تقابل مع الضرر الكبير الذي هو عبارة عن إيجاد رؤية وموقف سلبي تجاه الدين الأصيل. حيث أن مسألة التديّن ترتبط بالسعادة والشقاء الأبدي في ذلك العالم، فهي بالنتيجة لا يمكن أن تقاس بالسعادة والشقاء في هذا العالم. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن المعنوية المناهضة للدين على الرغم من جميع إيجابياتها للفئات المذكورة أعلاه، إلا أنها بالنظر إلى هذا العنصر السلبي للغاية، لا تعدّ مطلوبة.

إن ما تقدّم ذكره يرتبط بنموذجين مثاليين للمعنوية، بيد أن المسألة الأصلية في البين تكمن في تشخيص المصداق. فإن تحديد هوية المصداق ـ وما إذا كان من المعنويات العلمانية من النوع الأول أو من المعنويات العلمانية من النوع الثاني ـ يحتاج إلى دقّة وإشراف كبير جدًا.

المعنوية في خطاب المجتمع الاستهلاكي

كانت المعنوية موجودة وسائدة في المجتمعات البشرية في جميع المراحل التاريخية، بيد أن المرحلة المعاصرة شهدت موجة جديدة من المعنوية في عالم ما بعد الحداثة ولا سيما في البلدان النامية والمتطوّرة مثل الولايات المتحدة الأمريكية، تختلف عن جميع أنواع وأشكال المعنويات السابقة. وفي الأساس حيث كانت هذه المعنوية المستحدثة وليدة الظروف والتحوّلات الثقافية في العقود الأربعة الأخيرة، والتي اختار لها بعض علماء الاجتماع مصطلح ما بعد الحداثة، تمثل انعكاسًا وصدى لمزاج وذائقة الإنسان الجديد (إنسان ما بعد الحداثة). وهي ذائقة لم يسبق

لها مثيل في الحضارات البشرية. يقول فلاناجان: تحوّلت المعنوية في منتصف عقد التسعينات [من القرن العشرين] إلى هاجس في الولايات المتحدة الأمريكية، ولا سيّما في أعمال كلارك روف[١]، وروبرت وثنو[٢].[٣] بيد أن هذه المعنوية كان لها شكل خاص، وكانت قد تمخّضت من شرائط وظروف خاصّة. كانت نموذجًا خاصًا من المعنوية المعبّرة عن الانفصال عن الدين الرسمي وتقوم على أساس التقاليد والأعراف الأمريكية للازدهار التلقائي.

لقد أحدثت المعنوية المستحدثة من الجاذبية بحيث تحوّلت في بعض المجالات والمساحات لتصبح هي الخطاب الغالب والمهيمن. لقد اضطرّت المعنوية المستحدثة ـ من خلال طرح المفاهيم والأفكار والأمثلة والنماذج الجديدة ـ حتى الديانة المسيحة إلى التماهي معها. (من ذلك أن باول بالارد ـ على سبيل المثال ـ كتب تحقيقًا حول مكانة وموقع الكتاب المقدّس في المعنوية الجديدة)[٤]. واليوم يمكن أن نرى أن المعنويات المستحدثة وذات الماهية العلمانية تدّعي الحلول محل الأديان الأصيلة[٥].

وفي موضع آخر[٦] تتحوّل المعنوية المستحدثة في ثقافة ما بعد الحداثة؛ لتكون في خدمة تحقيق أكثر متطلبات الإنسان النرجسي سطحية وابتذالاً. إن هذه المعنوية تمثل نوعًا من النشاط الممتع والساحر والمحفوف بالأسرار، حيث لا يقوم أو لا يشتمل على شيء من الميتافيزقا، ويعتبر جزءًا من الأبعاد الخفية لما وراء العلم والعلوم الغريبة. إن هذه المعنوية من الاستئصال وفقدان الجذور والضحالة بحيث يتم عرضها في أسواق المعنوية على شكل بضاعة تتبدل يوميًا بحسب الموضة، لتُشترى ويتمّ استهلاكها على هذا الأساس. إن غاية هذه المعنوية عبارة عن الازدهار

---

1. Wade Clark Roof
2. Robert Wuthnow
3. Flanagan, “Introduction”, P.9.
4. Ballard, “The Bible and Christian Spirituality Today”, P.363 – 6.

٥. كشاهد في المتناول، انظر في هذا الشأن: مدعيات مصطفى ملكيان في كتابه *راهي به رهائي* (طريق إلى التحرر).

٦. حميدية، *معنويت در سبد مصرف*.

التلقائي وتلبية المشاعر والأحاسيس السطحية لما بعد المادية للإنسان، والاستجابة لإحساس سعادة نسبية وآنية وسطحية بالكامل. إن الغاية النهائية والقصوى بالنسبة إلى الشخص المعنوي لما بعد الحداثة، تتمثّل في أمور من قبيل: تجربة إحساس بالسعادة، والرفاه الجسدي والنفسي، والسيطرة على الصحة والسلامة، ومطلوبية الشكل الظاهري للجسم، وشفاء المرضى ومعالجة الآخرين، وتحقيق النجاحات الاجتماعية، وزيادة الأرباح المادية، ولفت انظار واهتمام الآخرين، والسكينة والهدوء والحبور، والاستمتاع بالحياة، والغبطة واللعب والتسلية والمرح، وملء أوقات الفراغ، وكذلك أمور من قبيل: إحلال السلام العالمي، والتخلّي عن الأسلحة الذرية وأسلحة الدمار الشامل، وحقوق الإنسان والحفاظ على البيئة.

وبمعنى ما يمكن العثور على نوع من الإنسانوية الصارخة في المعنويات المستحدثة. إنها تجنح نحو الذات (انظر مصطلح: «الأديان الناظرة إلى النفس الحقيقية»[١] لباول هيلاس)، وتدعي أنها تشتمل على تقنيات نفسية خاصة للكشف عن الذات الحقيقية. إنهم يسعون إلى تغيير نظرتنا ورؤيتنا الأصيلة إلى مفهوم التعالي، ويبحثون عن هذا التعالي في باطن الأفراد، وليس في إعادة التعريف والتسليم بالله «الذي هو آخر بالمرّة»[٢]. ومن الواضح جدًا أنه حيثما شاهدنا مقدارًا من الإنسانوية أو محورية الإنسان التامّة، عندها لن يكون هناك موضع لمحورية الله من الإعراب أبدًا.

إن المعنوية المستحدثة ـ التي هي من صنع شرائط وظروف ما بعد الحداثة ـ تتجه بمقتضى ذاتها نحو مناهضة الدين الأصيل؛ إذ هي لا تنسجم مع الأسس المعرفية للدين الأصيل ولا تتفق مع توجهاتها ولا حتى مع سلوكياته العملية. ومن بين مضاهر هذه المناهضة الشاملة يمكن الإشارة إلى مخالفة هذا النوع من المعنوية مع المؤسسة الدينية التقليدية ودورها الاجتماعي[٣]. إن من بين أهم الخصائص

---

1. True Self Religions
2. Heelas, Paul, *Cults for Self – Religions, Magic and the Empowerment of Business*, P.167.

٣. ويلسون، ١٩٩٩ م.

المشتركة بين الحركات والتيارات المعنوية الجديدة هو التأكيد الذي نجده من هذه التيارات على الدور الأساسي للناس في إدارة تطوّرهم المعنوي، والتقليل من أهمية دور المؤسسة الدينية في هذا الشأن.

إن المعنوية المستحدثة تختلف مع الدين الأصيل حتى في أكثر المفاهيم محورية وجوهرية، ونعني بذلك مفهوم «الإله» و«الفلاح». ولربما كانت المعنوية المعاصرة تبدو طريقة لاهوتية في قالب وإطار جديد بالكامل ومتناسبة مع ظروف وشرائط الإنسان المعاصر، ولكن من خلال التدقيق العلمي والتحليل اللاهوتي يمكن الالتفات إلى التغيير المفهومي. إن المعنوية المستحدثة هي في الغالب مفهوم ذهني ينطوي على نشاط آلي؛ فهي أداة مفهومية تهدف إلى رفع مستوى الاعتماد والثقة بالنفس، والحصول على السكينة والطموح المثالي. وبالتالي يمكن التدخّل والتصرّف فيه، وتقديم صورة له مقبولة لدى الإنسان المعاصر؛ حيث هي صورة تنطوي على الرأفة والرحمة والألفة، وضعيفة وغير مكتملة. يرى دان كيوبيت أن اللاهوت التقليدي يجب أن يتنحى لصالح مفهوم جديد عن الله. إن هذا المفهوم الجديد عبارة عن نموذج توحيدي وممثل لمتشخّصة كل شيء تقتضيه المعنوية[١]. إن دان كيوبيت يروم استبدال حقيقة الإله في التراث التقليدي بالرؤية الذهنية للألوهية التي هي حصيلة تفكير البشر؛ كي ينسجم اللاهوت مع التنمية والتطوّر المعنوي للبشر.

إن تغيير مفهوم الله في المعنوية المستحدثة إنما هو صدى وانعكاسًا للاهوت الذي دعا إليه فريدريك نيتشه، وهو اللاهوت الذي أعلن فيه عن «موت الإله»[٢]. هناك من قال مصيبًا بأن الله قد مات ـ بالمفهوم الموجود في الأديان الأصيلة ـ والآن قد انبعث من بين الموتى بوصفه «ثروة»[٣]. إن الثروة ورأس المال يلعب اليوم دور الإله. إن مفهوم اللاهوتي لله في الغرب قد تغيرّ على يد الرأسمالية المنفلتة، وتحول

1. Cupitt, *Taking Leave of God*, P. 9.

٢. انظر على سبيل المثال:

Nietzsche, *The Gay Science*, P.167.

3. Carrette, & King, *Selling Spirituality, the Silent Takeover of Religion*, P.1.

إلى شكل بضاعة، وهذه البضاعة عبارة عن علاج لمرض عميق باسم العدمية وانعدام المعنى. إن كل فرقة أو شخصية تعتنق المعنوية المستحدثة، تعمل بشكل وآخر وبتعليب خاص على رفع الستار عن هذه البضاعة، وتعرض مفهومًا ما بعد حداثوي عن الله وعن المفاهيم المشابهة من قبيل «الفلاح». إن الفلاح في ما بعد الحداثة يرادف الحبور والرضا، والحفاظ على سلامة الأرض ونقاء الهواء والنباتات والحيوانات، والصلح والسلام ونزع السلاح على نحو شامل[١]، وما إلى ذلك من الأمور.

خلاصة واستنتاج

يمكن تلخيص هذه المقالة على النحو الآتي: من خلال التدقيق في مفهوم المعنوية، ندرك أن هذا المفهوم ينطبق كذلك على المعنوية المنفصلة عن الدين (العلمانية) أيضًا. إن المعنوية العلمانية ـ بطبيعة الحال ـ مرفوضة من وجهة نظر الدين الأصيل، فهي تفتقر إلى جميع أنواع المطلوبية، إلا إذا كانت تستوجب الرقة والصفاء الباطني لدى الأفراد، تمهيدًا إلى اعتناق الدين الحق، وفي مثل هذه الحالة فإنها سوف تشتمل على مطلوبية ترتبية. إن كفاءة المعنوية العلمانية لا تعود إلى ذاتها الخالية من التعبّد الديني، وإنما تعود فقط إلى أدائها الذي يمهّد الأرضية لتوجّه الإنسان القلبي إلى الله سبحانه وتعالى وإلى دينه الحقيقي. إن كل معنوية علمانية تكون هذه الناحية العملية فيها أكبر، تكون أشدّ مطلوبية وأكثر مقبولية.

وأما إذا تمّ شحن المعنوية بشكل ما، واقترنت بعناصر تفرغ قلب الإنسان من الرقة الروحية والمرونة في قبال الحق، وتبعده عن التواضع والحرية، وامتزجت بالقسوة والعنف النفسي، والعصبية والانحياز اللامنطقي والأنانية والانصياع لقيود الذل المادي، عندها سوف تكون هذه المعنوية مفتقرة إلى جميع أنواع المطلوبية. إن هذه المعنوية إنما هي ـ في الحقيقة والواقع ـ تأليه للنفس في إطار عصري حديث، وهي لا محالة تؤدّي في مثل هذه الحالة إلى ابتعاد الإنسان عن التديّن

١. كيوبيت، *درياي ايمان* (بحر الإيمان)، ص ١٨.

والعبودية للإله الحقيقي. وبالتالي فإن هذا القسم من المعنوية ليس له مطلوبية حتى على نحو الترتّب.

ما هو سبب عدم كفاءة المعنوية العلمانية من النوع المناهض للدين، رغم اشتمالها على آليات إيجابية على المستوى الروحي بل وحتى الاجتماعي أيضًا؟ كما تقدم أن ذكرنا فإن هذا النوع من المعنوية ينطوي على الكثير من الآليات الفاعلة بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يريدون أن يكونوا متدينين، أو لا يتوقع منهم الآن ـ بسبب ظروفهم ـ أن يعتنقوا التديّن الأصيل؛ فربما أدّى هذا النوع من المعنوية إلى الدفع بهم نحو الأخلاقية، وأن يضفي المعنى والمفهوم على حياتهم، وجعلها قابلة للتحمّل وأكثر متعة وعذوبة، ويُقلل من سلوكياتهم الاجتماعية الضارّة، وأن ينطوي على الكثير من الفوائد بالنسبة إلى سلامتهم الجسدية والنفسية.

ولكن في الوقت نفسه حيث تكون هذه الفوائد على حساب باهظ الثمن؛ أي بثمن الابتعاد عن الدين الحق، وتضاؤل احتمال الرجوع إلى الدين الأصيل، فإنه لا يمكن القول باشتمال المعنوية العلمانية المناهضة للدين على مطلوبية حتى ولو على نحو الترتّب. إن الذي يرزح تحت تعاليم هذا النوع من المعنوية، يبتعد فكره وذهنه عن الأصالة، ويقترب من قيم ما بعد الحداثة، بحيث تبدو له مفاهيم وأفكار الدين الأصيل محتقرة ومتناقضة وغير متماسكة وقديمة وبالية ومنتهية الصلاحية ومضللة وخارجة عن الإنسانية. ولا شك في أن علاج هذا النوع من الذهنية المريضة سوف يكون في غاية الصعوبة والتعقيد.

وكما سبق أن ذكرنا فإن مسألتنا ترتبط بشكل وثيق بمعرفة الموضوع. ففي كل مورد من موارد المعنوية المستحدثة والعلمانية لا بد من التدقيق، ليتضح ما هو مقدار المعنوية العلمانية من النوع الأول، وما هو مستوى قربها من النوع الثاني. وبالنظر إلى نتيجة هذا التدقيق يمكن تحديد مطلوبية وكفاءة ذلك المورد. وفي المشهد الواقعي والحقيقي للمجتمع يبدو من المستبعد جدًا العثور على مورد يمكن إدراجه بشكل خالص ضمن المعنوية العلمانية من القسم الأول أو ضمن المعنوية العلمانية من القسم الثاني.

وعلى الرغم من أهمية ومصيرية تحديد الموضوع في ضوء ما تقدّم، ولكن لا بدّ من التذكير بأن ثقافة ما بعد الحداثة المعاصرة، والتي وصلت عبر موجة العولمة إلى جميع الأصقاع والبلدان ـ ومن بينها إيران المعاصرة ـ هي في الغالب تعمل على دعم ونشر المعنوية العلمانية المناهضة للدين. وإن الذين يرزحون على الدوام تحت تأثير هذا النوع من الثقافة، يبتعدون عن فضاء وأجواء التدين الأصيل ـ تبعًا لعدد من العناصر، من قبيل: جذورهم التربوية وانتماءاتهم الأسرية الأصيلة، وبيئتهم الاجتماعية، وقوّة وعمق تديّنهم السابق ـ بدرجات متفاوتة، ويضعون أقدامهم في طريق ينتهي بهم قطعًا إلى المعنوية العلمانية المناهضة للدين.

إن النقطة الهامة التي تلعب دور الحدّ الأوسط في قياسنا، هي أن المعنوية والأخلاق ليسا هما الغاية بالأصالة للدين الأصيل، وإنما تعدّ هذه الأمور بمثابة المقدمة أو العنصر الرافع للموانع الماثلة في طريق الهدف الأصلي للتديّن، والذي يتمثل في العبودية لخالق العالم. فلو أن شخصًا قام بما قام من أفعال الخير الكثيرة، وبنى ما بنى من المؤسسات الخيرية من منطلق العطف والشفقة، ونشط من أجل إحلال السلام العالمي حتى يحصل بذلك على جائزة نوبل للسلام، ويقوم بمساعدة الفقراء والمساكين حتى يغدو مثل الأم تيريزا[١]، أو بلغ في العطاء والكرم ما يجعله ندًا لحاتم الطائي، ولكنه يموت كافرًا ومنكرًا لله، فإنه لن يحصل على شيء من السعادة أبدًا. وذلك لأن هذه الأمور ليست هي الغاية الأصلية من إرسال الدين من قبل الله سبحانه وتعالى إلى الناس.

إنما الهدف الأصيل يكمن في وصول الإنسان إلى معرفة الله وإظهار العبودية له في الأرض، وبطبيعة الحال فإن هذه العبودية تستوجب ـ على نحو التلازم البديهي ـ

---

١. الأم تيريزا أو القديسة تيريزا الكلكتية (١٩١٠ ـ ١٩٩٧): راهبة ألبانية هندية حائزة على جائزة نوبل للسلام. اسمها الأصلي آغنيس غونزا بوجاكسيو. دخلت سلك الرهبنة في عام ١٩٣١ م واتخذت لنفسها اسم الأخت تيريزا، وفي عام ١٩٣٧ م نذرت نفسها وأصبحت الأم تيريزا. وفي عام ١٩٤٨ م تفرّغت للعناية بالأطفال المهملين، فخلعت زي الرهبة ولبست الساري الهندي القطني بلونه الأبيض والخط الأزرق الذي عُرفت به. أسست جمعيتها لراهبات المحبة عام ١٩٥٠ م. (المعرّب).

بدورها تثبيت الأخلاقيات، وبسط العدالة، ونشر الرأفة والرحمة والشفقة أيضًا. إن الذي يريده الله من العباد هو إخلاص العبودية له، وإن هذا الشرط (الأخلاص) إنما يتحقق بواسطة الأخلاقيات والمعنويات. لو كان الإنسان منذ الصباح منشغلاً بذكر الله، وتصدّق وآثر الآخرين على نفسه، وهي كلها أمور مستحبة وغير واجبة، فإنها سوف تساعده على الإتيان بفريضة الظهر الواجبة والتي هي مصداق للتعبّد الصحيح وبنية خالصة بعيدًا عن العجب والرياء، وسوف يأتي بها خالصة لوجه الله.

إننا من خلال القيام بالأعمال الحسنة التي هي مظهر أسماء الله وصفاته الحسنى، سوف نتشبّه بالحق تعالى، ونجعل ظرفية وجودنا مستعدة للتعبّد الخالص. وعلى هذا الأساس يكون الأصل في البين هو التعبّد والالتزام بالقيام بالواجبات وترك المحرّمات، وسوف تكون المعنوية والأخلاق هي الفرع ومن باب رفع المانع. ولا بدّ من التدقيق هنا في أن إطلاق عنوان الفرع على المعنويات والأخلاقيات لا يعني التقليل من أهميتها أبدًا. وبهذا البيان لن نقع في إشكال التعددية، بمعنى القول بأن المعنوية مطلوبة في أيّ إطار كانت؛ بمعنى أنه لا فرق في ذلك بين الدين الإسلامي الحنيف وبين المسيحية أو حتى الهندوسية والبوذية، بل وحتى المعنوية العلمانية. إن المعنوية إنما تكون مطلوبة إذا تجلت في إطار الدين الحق، وكانت في خدمة الغاية الأصلية من الدين الحق والتي هي التعبّد. وفي غير هذه الحالة لن تكون للمعنوية في الأطر الأخرى ـ ومن بينها إطار العلمانية ـ أيّ مطلوبية أبدًا، إلا على نحو المقدمة من أجل خضوع القلب وتسليمه أمام الدين الحق.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

استيس، والتر، ت، *عرفان و فلسفه* (العرفان والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، انتشارات سروش، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

الأنصاري، الخواجة عبد الله، *مجموعه رسائل فارسي* (سلسلة الرسائل الفارسية)، إعداد: محمد سرور مولائي، انتشارات توس، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

البقلي الشيرازي، روزبهان، *عبهر العاشقين*، تصحيح: محمد معين وهنري كوربان، انتشارات منوچهري، طهران، ١٣٦٦ هـ ش.

بيات، محمد رضا، *دين و معناي زندگي در فلسفه تحليلي* (الدين ومفهوم الحياة في الفلسفة التحليلية)، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، قم، ١٣٩٠ هـ ش.

حميدية، بهزاد، *معنويت در سبد مصرف* (المعنوية في سلة الاستهلاك)، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش.

رستگار، عباس علي، *تعريف معنويت بر اساس يافته هاي تجربي، معنويت در سازمان با رويكرد روان شناختي* (تعريف المعنوية على أساس المعطيات التجريبية في كتاب: المعنوية في النظام من زاوية الاتجاه النفسي)، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، قم، ١٣٨٩ هـ ش.

سروش، عبد الكريم، *بسط تجربه نبوي* (بسط التجربة النبوية)، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

العطار النيشابوري، *الشيخ فريد الدين محمد*، منطق الطير، إعداد: سيد صادق گوهرين، انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٩٤ هـ ش.

كديور، محسن، *از اسلام تاريخي به اسلام معنوي* (من الإسلام التاريخي إلى الإسلام المعنوي)، نشر صراط، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

كيوبيت، دان، *درياي ايمان* (بحر الإيمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن كامشاد، ص ١٨، نشر طرح نو، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

محيي الدين بن عربي، محمد بن علي، *الفتوحات المكية*، دار صادر، ط ١، بيروت.

ملكيان، مصطفى، *راهي به رهائي* (طريق إلى التحرر)، نشر نگاه معاصر، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

الهمداني، عين القضاة، *تمهيدات* (التمهيدات)، تصحيح: عفيف عسيران، نشر أساطير، طهران، ١٣٩٣ هـ ش.

Ballard, Paul, "The Bible and Christian Spirituality Today", in: *Expository*, 114 (11): 363 – 6, 2003.

Carrette, Jeremy and King, Richard, *Selling Spirituality, the Silent Takeover of Religion*, London and New York, Routledge, 1995.

Cupitt, Dun, *Taking Leave of God*, London: SCM Press, 1980.

Cupitt, Dun, *Mysticism after Modernity*, Blackwell, 1998.

Elkins, D. N. Hedstrom, L. J., Huges, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. et al, "Toward a Humanistic – Phenomenological Spirituality: Definition, Descripption, and Measurement", in: *Journal of Humanistic Psychology*, 28, P. 5 – 18, 1988.

Ferguson, R, & Mackay Brown, George, *The Wound and the Gift, Edinburgh*, St. Andrew Press, 2011.

Flanagan, Kieran, “Introduction”, in: *A sociology of spirituality, Kieran Flanagan and Peter C. Jupp* (eds.), Ashgate Publishing, PP. 1 – 22, 2007.

Fuller, Robert C, Spiritual But Not Religious: Understanding Unchurched America, Oxford University Press, 2001.

Hanegraaff, Wouter J, New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the mirror of Secular Thought, Leiden / New York L Koln: E. J. Brill, 1996.

Heelas, Paul, Cults for Self – Religions, Magic and the Empowerment of Business”, in: *P. Gee and J. Fulton (eds.), Religion and Power: Decline and Growth*, London: Chameleon Press, PP. 28 – 42, 1991.

King, U, “Can Spirituality Transform Our World”, in: *Journal for the Study of Spirituality*, 1, 17 – 34, 2011.

Koenig, H, Ageing and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years, New York: The Haworth Pastoral Press.

McFague, Sallie, *The Bogy of God: An Ecological Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Nietzsche, Friedrich, *The Gay Science*, Vintage, 1974.

Sheldrake, P, *A Brief History of Spirituality*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Wilson, Bryan, “Introduction”, in: *Bryan Wilson & Jamie Cresswell* (eds.), New Religious Movements, Challenge and Response, London & New York: Routledge, 1999.

تحليل الدلالات الخطابية للروحانية المستحدثة وبحث تأثيراتها المحتملة على نمط الحياة الدينية[1]

أحمد شاكر نجاد[2]

إن الروحانية المستحدثة التي تعدّ الزئبقية الدينية والتنصّل عن المرجعيات الرسمية للتدين، سمتها الأصلية، قد حظيت بوصفها ظاهرة ثقافية جديدة بمقبولية كبيرة بين المتدينين، بل وحتى في أوساط الملحدين أيضًا. إن شيوع عبارات من قبيل: «إن التديّن بالنوايا لا بالأعمال»، و«إن الإنسان هو خير من يستطيع التمييز بين الحَسَن والقبيح»، و«انظر إلى قلبك»، و«يجب تنقية القلب، والتدين لا يُقاس بالأفعال»، وكذلك العبارات التي تحكي عن إيجاد التقابل بين الدين والروحانية، من قبيل: «أنا روحاني، لا ديني»، و«أنا لست متدينًا متعصبًا»، و«إن ديني لا ينتمي إلى رجال الدين»، يُشير إلى شيوع وانتشار هذا النوع من الروحانية غير البنيوية والفارغة من المؤسسة الرسمية للتديّن.

وبطبيعة الحال فإن سؤال هذه المقالة لا يتعلق بحجم انتشار هذه الظاهرة، وإنما سؤال هذه المقالة هو أنه: لو سلمنا بوجود مثل هذا الخطاب أو الاتجاه في التديّن؛ فما هي سماته، وأيّ واحد من هذه السمات يتعارض مع أسلوب الحياة الدينية؛ بمعنى نمط التدين في الأديان الإبراهيمية الرسمية. وعليه فإن هذه المقالة تسعى

---

١. المصدر: شاكر نجاد، أحمد، المقالة بعنوان «تحليل نشانه‌گراييهاي گفتماني معنويت جديد و بررسي تأثيرات احتمالي آن بر سبك زندگي ديني» في مجلة (*قبسات*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد٩٥، صيف ١٣٩٩، الصفحات ٦١ إلى ٨٦.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. أستاذ مساعد في حقل الإسلام والدراسات الروحانية في كلية العلوم والثقافة الإسلامية.

بالنظر إلى الدلالات الخطابية للروحانية المستحدثة بوصفها ظاهرة ثقافية[١] ـ والتي تُسمّى في هذه المقالة بـ «المعنوية السائلة»[٢] بسبب سيلانها وعدم ثباتها على أساس رأسخ [٣] ـ إلى تحليل أهم الاختلافات التي تميّز هذا الخطاب الجديد في التديّن من التديّن الرسمي. وبطبيعة الحال يمكن التفكير خلال البحث في ما إذا كانت الروحانية السائلة ـ بما لها من الدلالات الخطابية ـ قابلة للجمع مع نمط الحياة الدينية دون الوقوع في التناقض أم لا. وبعبارة أخرى: هل يمكن للمتديّن (المعتقد بواحد من الأديان الإبراهيمية) أن يلتزم بهذا النوع من الروحانية، دون أن يحدث تغييراً في القضايا الأصلية للدين والخصائص الأصلية لتديّنه ـ من قبيل الالتزام بالوحي، والتسليم في قبال الشريعة الثابتة والسنة النبوية وكذلك الإيمان بالقيامة والآخرة ـ أم أن الروحانية السائلة والمائعة تؤدّي إلى إحداث تغييرات غير محسوسة ولكن جذرية في هيكل وبنية تديّن الشخص، تجعل الالتزام بقضايا من قبيل الوحي والتسليم في قبال الشريعة أمرًا صعبًا ومعقدًا.

تدعي هذه المقالة أنه بعد التعرّف على دلالات خطاب الروحانية السائلة ومقارنتها بأسلوب الدينية، يتبيّن أن هذا النوع من الروحانية يختلف كثيراً عن التدين الرسمي، وإن القبول بمفروضات هذه الروحانية والالتزام بأساليبها العملية من قبل المتديّن يؤدّي إلى ظهور بعض التعارضات في الحياة الدينية. وكما سيأتي ذكره فإن الركنين الأساسيين لهذا الاتجاه الديني الجديد ـ ونعني بهما: الروحانية السائلة الانطوائية (الدين التلقائي)[٤]، والدنيوية ـ فإنه مع ظهور الدلالات الخطابية لهذين الفرضين في التديّن التقليدي، قد تظهر بعض التحديات أمام الشخص المتديّن، ومن

---

١. لا يتم التعرّض في هذه المقالة إلى أنحاء فِرَق ونِحَل الروحانية الجديدة التي ظهرت بوصفها بديلة عن الأديان أو متفرّعة عن الأديان الرسمية، وإنما يتلخّص اهتمامها الأصلي بالبُعد الثقافي للروحانية المستحدثة بوصفها ظاهرة عديمة الشكل والصورة.

2. Fluid Spirituality

٣. شاكر نجاد، «جايگاه معنويت سيّال در ميان معنويت گرايي هاي معاصر» (موقع الروحانية السائلة بين الروحانيات المعاصرة)، ص ٥٠ ـ ٥٨.

٤. المصدر أعلاه، ص ٥٠ ـ ٥٤.

بينها تحدّيات في حقل التعبّد الديني، والتسليم أمام الشريعة، وكذلك الإيمان بالآخرة، وتحمّل المسؤولية وأعباء الوظائف الدينية. إن هذه المقالة بعد رسم أهم دلالات الخطاب المرتبط بهذا النمط الجديد من التديّن، سوف تنتقل إلى بيان التحديات التي قد يفرضها هذا الأسلوب الجديد على المتدينين التقليديين المتمسّكين بالأديان الإبراهيمية.

الدلالات الخطابية

من خلال الاستفادة من التحقيقات والأبحاث الاجتماعية حول الظاهرة المذكورة ـ ونعني بها الروحانية السائلة ـ يمكن بواسطة بعض الدلالات الخطابية والخصائص الأسلوبية، على هذا النوع من الروحانية، والعمل من خلال تحليل هذه الخصائص ومقارنتها بنمط الحياة الدينية على قياس مقدار انسجامها مع التديّن الرسمي. وبذلك يمكن التوصّل بشكل ضمني إلى هذا الفهم والإدراك، وهو ما هي التحديات التي ستطفو على السطح فيما لو دخل تفكير الروحانية المستحدثة في مجال التديّن التقليدي الرسمي.

إن أول ما يبدو من الدلالات في النظرة الأولى هو أن الروحانية السائلة تخالف التدين المرجعي؛ بمعنى التديّن الذي يتمّ إملاؤه بواسطة منظومة تراتبية موثوقة (الوحي، والنبي، والأئمة، والقادة والعلماء المتخصصون في الدين)، ولا تؤمن بالله بوصفه شارعًا ومنزلاً للتعاليم والأحكام الشرعية، وبوصفه مشرّعًا واجب الاتباع؛ لأنها تنظر إلى هذا الإله بوصفه قائدًا عسكريًا أو أبًا مستبدًا أو ضابطًا يملي أوامره على جنوده أثناء مهمة عسكرية، وبذلك فإنه لا يهتم بغير إملاء القرارات التي لا يجوز التخلف عنها أو التمرّد عليها. إن التديّن الصلب بما له من القواعد والأحكام الأزلية والأبدية، والتي تمثّل أحكامًا ثابتة للجميع دون رعاية الزمان والمكان أو السنخ النفسي للشخص أو حالاته، يعدّ من وجهة نظر الروحانية المستحدثة أمرًا مذمومًا. مع افتراض التسليم بهذا الأمر وهو القول بأن الدين الرسمي والتقليدي مستبد، سوف يكون الاتهام الذي يوجهه الروحانيون الجدد إلى المتدينين هو أن

اتجاهكم في البُعد الفردي يؤدّي إلى التدين الشكلي[١] والمرائي والفاقد للروح، وفي البُعد الاجتماعي يؤدّي بفعل التعصّب والتصلّب إلى العنف والمواجهة[٢].

إن مخالفة الروحانية السائلة للدين الرسمي لا يأتي من رفضها المطلق لمعطيات الدين، بل إنها تهتم بالأبعاد الفردية للدين ـ ولا سيّما منها الأساليب المرتبطة بالدعاء والمناجاة والعبادات الفردية أو المناسك المثيرة والملهبة للمشاعر والأحاسيس أو الحِكَم الأخلاقية. إن هذه المخالفة الصارمة تأتي من أنها تؤدّي إلى التحرر من المرجعية الإلهية للدين، كما أنها تضفي في الوقت نفسه الهوية على نمط تدينها بوصفه نوعًا من التدين الشعبي (غير التابع لعلماء الدين).

وبطبيعة الحال فإن الروحانية السائلة لكي تحدّد موقعها في الحدّ الفاصل بين التديّن والإلحاد، فإنها في الوقت الذي تسجل مخالفتها للدين الرسمي، تخالف كذلك الرؤية العلمانية الكاملة والرافضة للتقديس أيضًا، وتورد انتقادها للرؤية المادية والعناصر الأسلوبية لها، من قبيل الحياة الصناعية والعقلانية الآلية ونبذ الألوهية وتأصيل المعيارية المادية أيضًا. كما أنها في الوقت الذي تستفيد في أسلوب تدينها من نماذج الروحانية في الأديان الشرقية أو التيارات البديلة للدين ـ والتي يتم طرح نموذجها الأخير تحت عنوان «حركة العصر الجديد»[٣] ـ لا تدرج أسلوب روحانيتها ضمن مجموعة الأديان الشرقية، من قبيل الهندوسية والبوذية أو أساليب العصر الجديد؛ إذ من ناحية أن الأديان الشرقية على الرغم من أنها ـ مثل الروحانية السائلة ـ تنبثق من الانطوائية والإدراك والبصيرة الشخصية للإنسان، ولا تستند إلى الوحي اللفظي السماوي المتدرّج، ولكنها مع ذلك ترى ضرورة تبعية عامة أفراد الشعب للمعلم والمرشد أو (الغورو)[٤]. وعلاوة على ذلك فإن هذه الأديان ـ مثل

---

1. Formalism
2. Lynch, *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*; p. 63.
3. New Age Movement

٤. غورو (Guru): لفظ يتألف في اللغة السنسكريتية من جزئين وهما: (غو) بمعنى الظلام، و(رو) بمعنى النور، وهي تستعمل للدلالة على من لديه معرفة عميقة وحكمة مرجعية في مجال ما ويستخدمها في إرشاد الآخرين (معلم). وقد شاع استخدام هذه الكلمة دينيًا في الهندوسية والسيخية وبعض الديانات الهندية الأخرى، وكذلك في بعض الحركات الدينية والروحانيات المستحدثة. (المعرّب).

الروحانية السائلة ـ تحتوي على القول بالواحدية[1] في نظرتها إلى الوجود، وترى أن الله هو عين الوجود، وتقول بأن طريق الوصول إلى الغاية من التديّن يكمن في تجاوز أوهام الدنيا (المايا)[2]، وتعتبر الارتياض وتجنب العالم المادي جزءًا لا ينفك عن أسلوبها السلوكي؛ وأما في الروحانية السائلة فإنه على الرغم من الأفكار الأحادية[3] والواحدية، فإن إدراك الحقيقة لا يعني إلغاء الدنيا، بل إن الروحانية تكمن في الإقبال على الدنيا وتأصيلها[4]. كما أن الروحانية السائلة تختلف عن الروحانية البديلة[5] (الروحانية غير الدينية، من قبيل روحانية الطرق الباطنية، والسحرية، وروحانية العلوم الغريبة) التي يسميها تشندلر بالروحانية الجامدة[6]، فهي منفصلة عنها[7]؛ إذ هناك في الروحانية الجامدة ـ مثل الروحانية الدينية ـ نوع من اليقين والقطعية[8]؛ بمعنى أنه على الرغم من أن الروحانية السائلة والروحانية البديلة كلتاهما تؤكد على التجربة الشخصية وتقديس الطبيعية واعتبار الروحانية علاجًا للاستشفاء والتداوي، إلا أن الروحانية البديلة تحتوي ـ في الحد الأدنى ـ على هذه الرؤية الجزمية والقاطعة بأن الأديان التقليدية باطلة بأجمعها، ويُستنبط من هذا الكلام أنها ترى مذهبها يمثل طريق الحق، إلا أن أتباع الروحانية السائلة لا يحكمون على جميع الأديان بالبطلان.

حيث أن هذه المقالة لا تهدف إلى التعريف بالخصائص الأسلوبية للروحانية السائلة وإدراك تداعياتها وتبعاتها على المتدينين، فإن المقدمة أعلاه تعتبر ضرورية للتعرّف على الخصائص الأصلية لهذا النوع من الروحانية بشكل أفضل. والمقدمة

---

1. Pantheism

٢. مايا (Maya): تعني في اللغة السنسكريتية الوهم أو السحر، ولها عدّة معان في الفلسفة الهندية؛ ففي كتابات فيدا القديمة تعني القوة والحكمة الخارقتين، وأما في نصوص فيدا المتأخرة فتأتي بمعنى العرض السحري، وهو عرض يوهم بوجود أشياء لا وجود لها في الحقيقة والواقع. (المعرّب).

3. Monism

4. Lynch, *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*; p.64.

5. Alternative Spirituality

6. Solid Spirituality

٧. شاكر نجاد، «جايگاه معنويت سيّال در ميان معنويت گرايي هاي معاصر» (موقع الروحانية السائلة بين الروحانيات المعاصرة)، ص ٤٧.

8. Lynch, *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*; p.65.

الضرورية الأخرى هي أن نعلم أن الروحانية السائلة مع أيّ واحد من الوسائط الثقافية، وكيف تظهر وتتجلى على المستوى الثقافي العام.

إن الروحانية السائلة تستفيد من وسائط ثقافية متعددة لتوسيع قراءتها عن الروحانية. إن الروحانية المذكورة لا تنتشر بالضرورة في إطار الأبحاث الدينية فقط، بل قد تنتشر في إطار العلاج النفسي والتربية والتعليم أو في إطار المهن والحِرف والرياضة والتسلية أو على حد تعبير هيلاس بواسطة ثقافة جديدة مثل البيع والشراء، والإعلانات التجارية، والعلاقات العامة، والبرامج الإذاعية والتلفزيونية، والمطالب الصحفية والمجلات، وأدبيات الاعتماد على النفس، والتكافل، والمهن الخدمية من قبيل: الخدمات الاجتماعية، والاستشارية، والعلاج الجنسي، والتغذية وما إلى ذلك أيضًا[١].

على الرغم من أن التحقيقات المتوفرة لا تتحدّث عن الدلالات الخطابية للروحانية السائلة من زاوية ما تنطوي عليه من التحديات للتدين الرسمي إلا قليلاً، فقد عمد طالبي دارابي ـ في أطروحته على مستوى الدكتوراه بهدف تحليل خطاب الروحانية المستحدثة، ومن خلال دراسة وتحليل آثار الروحانيين ـ إلى تحليل الدلالات الخطابية لهذه الظاهرة ضمن خمسة أنواع من الخطاب. في هذا التحليل الخطابي إذا ما استثنينا المورد الخامس (الروحانية بوصفها شبه دين) ـ والذي يُشير إلى الحركة الروحانية التي تمتاز من الأديان المدرجة تحت عنوان حركة العصر الجديد[٢]، يمكن إدراج الأنواع الأربعة الأخرى ضمن الروحانية السائلة:

الروحانية بوصفها تنمية روحية ومعنوية

أبحاث حول الروحانية تعمل على تعريفها بوصفها نوعًا من التنمية الروحية. إن هذه المفهومية تقوم على فرضيات من هذا القبيل:

---

1. Heelas, *Religion, Modernity and Postmodernity*, p.98.

٢. طالبي دارابي، باقر، «فرقه گرايي جديد در ايران: تحليل جامعه شناختي عرفان هاي نوظهور در ايران» (الفِرَق الجديدة في إيران: تحليل اجتماعي لأنواع العرفان المستحدث في إيران)، ص ٢٠٥.

أ. البحث عن التنمية الروحية بوصفها بُعدًا ذاتيًا من التنمية الإنسانية.

ب. التنمية الروحية والروحانية مفهومان مترادفان.

ج. المجتمع المنفتح شرط التنمية الروحية.

وفي هذه الحالة تكون الروحانية متساوية مع التنمية الروحية، وتشتمل على سبعة عناصر أصلية:

١. الروحانية الإدراكية واحترام الكمال والكون في كلية الوجود.

٢. إن الروحانية في الأصل مرتبطة بإضفاء المعنى على الحياة.

٣. إن الروحانية موجودة على الدوام في مختلف البيئات، وهي كذلك منسية دائمًا.

٤. إن التنمية الروحية تستوجب إيجاد الدافع والحافز والتحرّك نحو المزيد من الثقة بالنفس وتحقق الذات الأصيلة.

٥. إن الروحانية تعني اكتشاف نمط معرفة الأشخاص لأنفسهم في مسار لا واع على نحو عام.

٦. إن التجارب الروحية تكون في الغالب مقرونة بنوع من تحرير النفس ونوع من الإعجاب.

٧. إن الروحانية والدين قد لا يكونان شيئًا واحدًا بالضرورة[١].

الروحانية بوصفها نقدًا للدين

على حد تعبير طالبي دارابي إن النظرة الأخرى التي يمكن العثور عليها في الكتابات والأبحاث الروحانية، هي الاهتمام بالروحانية بوصفها نقدًا للدين الرسمي. يمكن مشاهدة الروحانية بوصفها نقدًا للدين الرسمي بشكل رئيس في ما يُصطلح عليه في عبارة «لست متدينًا، ولكنني روحاني» أو «روحاني لا ديني»[٢]. وبهذا المصطلح يتمّ

---

١. المصدر أعلاه، ص ٢٠٣.

2. Spiritual But Not Religious

نفي بعض أبعاد السنة الدينية الموروثة للفرد، وإثبات قراءة جديدة للدين (والذي هو في الغالب تجريبيًا أو انفعاليًا)، أو أن هؤلاء الأشخاص يفتحون لأنفسهم أفقًا جديدًا من الروحانية في حياتهم، ويعملون بحرية على صفّ عناصر من دينهم المألوف مع عناصر مستوردة من الأديان والروحانيات الأخرى، وضمّها إلى بعضها، ليبدعوا بذلك سلوكًا فرديًا في الروحانية على نحو ما يُصطلح عليه بـ «الانتقائية»[1].[2]

لروحانية بوصفها تحقيق للذات (العثور على الذات)

في بعض الكتابات الأخرى المتعلقة بالروحانية، يتمّ استعمال الروحانية بمعنى ظهور الذات الواقعية والحقيقية للأشخاص وإظهار حقيقة الذات. إن الروحانية في هذه الأدبيات تعني الوصول إلى شيء يضفي معنى على الحياة أو الوصول إلى شيء يكمن في مركز الإحساس الوجودي لدى الشخص. وفي هذه الحالة تكون الروحانية عبارة عن مسار شخصي من الخوض في الأمور والأشياء التي تضفي معنى ومفهومًا على حياة الشخص. ويرى طالبي دارابي أن هذا النوع من الروحانية يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمستوى وحجم انتشار الليبرالية في المجتمع[3].

الروحانية بوصفها أرضية أو مساحة

يذهب طالبي دارابي مستعينًا بالمفهوم الجوهري والميداني من أدبيات الفيزياء الحديثة ـ التي تصوّر جميع عناصر ومواد الوجود لا في الفراغ والعدم، بل في مجال من الطاقة ـ إلى الاعتقاد بأن جانبًا من أدبيات الروحانية الجديدة هو بمنزلة الميدان اللامرئي وهمزة الوصل التي تربط بين جميع الأديان على شكل شبكة من الأوتار غير المرئية، من قبيل: نظرية الروحانية البلاسمية لتشندلر[4]. ومن هذه الناحية يعتبر

---

1. Eclecticism

٢. المصدر الأعلاه، ص ٢٠٤.

٣. المصدر أعلاه.

٤. شاكر نجاد، «جايگاه معنويت سيّال در ميان معنويت گرايي هاي معاصر» (موقع الروحانية السائلة بين الروحانيات المعاصرة)، ص ٥٣.

الدين تجليًا ملموسًا وعينيًا لروحانية الإنسان، والتي تتجلى بمختلف الطرق على نحو طبيعي، وعلى هذا الأساس يجب احترام جميع الأديان، سواء في ذلك الأديان الإبراهيمية والأديان الشرقية بل وحتى التيارات الوثنية الحديثة أيضًا. وبطبيعة الحال فإن طالبي دارابي له تحليل آخر لأدبيات هذه الروحانية؛ حيث يرى أن الروحانية بما هي مساحة يمكن التعريف بها كذلك بوصفها أمرًا يعمل على المواءمة والمناغمة بين الناس على أساس النفس المشتركة بينهم أيضًا[١].

وكما سبق أن ذكرنا فإن طالبي دارابي قد شخص مجموعة أخرى في تحديد خطاب الروحانية أيضًا، وهي الروحانية التي يصطلح عليها عنوان «الروحانية بمنزلة شبه الدين»، ويرى مصداقها في حركة العصر الجديد والأدبيات المرتبطة بها. في هذه الحركة تعتبر الروحانية بمثابة إحياء التراث الروحاني، والعلوم الخفية للشرق والغرب، وغير ذلك من معتقدات ما قبل المسيحية والتي تمّ إحياؤها ـ منذ عقد الستينات من القرن الميلادي المنصرم ـ بوصفها بديلاً عن الأديان الرسمية، وقدّمت في ضوء الاستناد إلى النزعة الروحانية والوساطة الروحية أو الاتصال الروحي[٢]، والتخاطر عن بُعد (التلباثي)[٣]، والتقنيات والعقاقير المخدرة، نوعًا من الروحانية أو ما وراء المادية. وبطبيعة الحال فإنه من عقد الثمانينات فصاعدًا استمرّ هذا التيار تحت عنوان «الروحانية» وتحت لواء هذه التسمية، بدلاً من العصر الجديد أو النزعة الروحانية أو الشرك القديم.

وبطبيعة الحال هناك بعض الملاحظات على تحديد الأنواع أو التعريف بالخطاب لدى طالبي دارابي، فأولاً: لقد تمّ رسم حدود كل خطاب في هذا المنهج بشكل قاطع، وأما بحسب الحقيقة الخارجية نجد هناك تداخلاً كبيراً بين الأنواع. وثانيًا: إن بعض العناوين لم يتمّ لحاظها في هذا النموذج التحليلي، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ قد تمّت الغفلة في معرفة الأنواع هذه عن تجليات هامّة للروحانية السائلة

---

١. طالبي دارابي، «فرقه گرايي جديد در ايران: تحليل جامعه شناختي عرفان هاي نوظهور در ايران» (الفِرَق الجديدة في إيران: تحليل اجتماعي لأنواع العرفان المستحدث في إيران)، ص ٢٠٥.

2. Channeling
3. Telepathy

بمثابة تحول الدين إلى أخلاق. وعلى أساس من هذا القسم من الأدبيات المرتبطة بالروحانية التي يتعرّض لها حسين باغگلي وآخرون في مقالة لهم بعنوان «تحليل و نقد رويكردهاي تربيت معنوي نوپديد»[١]، يمكن للروحانية بمعزل عن الدين أن تظهر بوصفها نزعة أخلاقية أو بحثًا أخلاقيًا أيضًا. وفي هذا القسم من الأدبيات الروحانية، حيث يتمّ التأكيد على امتلاك روحانية عُقلائية ومشتركة بين الأشخاص، حيث يكون لها نتائج عملية وملموسة في حياتهم وتقلل من آلامهم، تعتبر الفضائل المشتركة بين الناس ـ وذلك على أساس النظام المعرفي (الإبستمية)[٢] بطبيعة الحال ـ وتنميتها وتطويرها مصداقًا للروحانية[٣].

بغض النظر عن التصنيف النوعي الخطابي أعلاه يمكن البحث بشأن الروحانية السائلة من هذه الزاوية، وهي ما هي المؤشرات الخطابية المشتركة في الأساس والتي أحدثت هذا النظم الكليّ والعام لهذا الخطاب، وصار بذلك حاكمًا على مختلف أساليبه وأنماطه؟ وبطبيعة الحال فإن هذه المقالة لم تسع إلى الإجابة عن هذا السؤال واكتشاف المؤشرات والعلامات المذكورة في ضوء تحقيق ميداني، بل وقد سعت بدلًا من ذلك ـ من خلال تحليل وتقييم الأبحاث التي تمّ إنجازها في هذا الشأن ـ إلى تقرير وبيان أهم المؤشرات والعلامات وتقييم تأثيراتها المحتملة على أسلوب ونمط الحياة الدينية. وعلى أساس الأبحاث المتوفّرة، يمكن تقسيم أهم المؤشرات الخطابية لهذه الظاهرة ضمن طائفتين عامتين، وهما: «النزعة الباطنية» و«النزعة الدنيوية»، وفيما يلي نذكر خصائص كل واحدة منهما مع بيان أهم المؤشرات والدلالات الخطابية المرتبطة بهما:

---

١. تحليل ونقد اتجاهات التربية الروحانية المستحدثة.

2. Episteme

٣. باغگلي، وشعباني وركي، ونهاوندي، وغفاري، «تحليل و نقد رويكردهاي تربيت معنوي نوپديد: (بررسي الگوي معنويت باوري فارغ از دين)» (تحليل ونقد اتجاهات التربية الروحانية المستحدثة «دراسة نموذج الاعتقاد الروحاني بمعزل عن الدين»)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

النزعة الباطنية

إن الروحانية الجديدة ـ ولا سيّما منها الروحانية السائلة ـ تقوم على النزعة الباطنية[١]؛ في حين أن الأديان الإبراهيمة غالبًا ما تقوم على النزعة الخارجية[٢]. في النزعة الباطنية يحظى الارتباط المباشر والفردي مع الله ـ على أساس الأفهام الشخصية ـ بأهمية كبيرة، ويضمحل الدين المناسكي، ويحل محله الديني الباطني والأنفسي. وعلى الرغم من وجود نوع من التديّن الباطني في الأديان الإبراهيمية ـ ولا سيّما في بُعد التديّن العرفاني ـ أيضًا، إلا أن الاختلاف بين هذين الأمرين يكمن في أن النزعة الباطنية في الروحانية الجديدة تقوم على الاعتراف بالقرار الشخصي والاستقلال الفردي، والذي يكون مبناه النظري في روحانية الاعتقاد بإله الباطن؛ وأما في النزعة الباطنية الدينية فعلى الرغم من النظر إلى الداخل والباطن من أجل الوصول إلى غاية الدين، ويُدعى الله في الداخل (معرفة الله من طريق معرفة النفس)، إلا أن الطريق إلى هذه المعرفة الذاتية يتمّ تعيينه من قبل الله سبحانه وتعالى ومن قبل الوحي، وليس من قبل الإنسان نفسه. يُضاف إلى ذلك أن معرفة النفس في النزعة الباطنية الدينية لا تكون لمجرد معرفة النفس لذاتها فقط، بل إن معرفة النفس هنا تأتي بوصفه طريقًا إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، وأما في الروحانية الجديدة فإن معرفة الذات تكون لها موضوعية في حدّ ذاتها، وتكون مأخوذة على نحو الموضوعية لا على نحو الطريقية.

ومن هنا فإن تشندلر يرى أن علة ظهور الوجه الباحث في الروحانية السائلة تكمن في هذه الناحية، وهي أن الحكمة الجديدة تقول للفرد إن جواب أسئلتك وهواجسك يكمن في داخلك وباطنك؛ وأما في الأديان الإبراهيمية، فإنه على الرغم من الدعوة إلى الباطن والداخل أيضًا، إلا أن الجواب عن أسئلتنا يجب الحصول عليه من الله سبحانه وتعالى أيضًا، وإن النظرة الباطنية إنما تكون للحصول على رؤية وإدراك أفضل وأعمق للوحي الإلهي (الجواب عن الأسئلة الروحانية للإنسان)[٣].

---

1. Esoterism
2. Esoterism
3. Chandler, "Way of the Spiritual Seeker: As Above so below", p. 177.

وقد عمد المحققون إلى بيان هذه الدلالة الخطابية من خلال مصطلح الفردنة والخصخصة[1] أيضًا. إن المراد من الخصخصة هنا شيء أكبر من القيام الفردي بالأعمال والاجتياز الانفرادي للسلوك الروحي؛ إن الخصخصة هنا تعني تغيير موقع السلطة الدينية من الخارج إلى الداخل وجعل الإدراك نفسيًا والبصيرة روحية. وعلى هذا الأساس يقوم الأشخاص أنفسهم بصناعة هويتهم الدينية، ويشجبون الهوية الدينية الإنشائية وينكرونها. وإذا ما تجاوزنا الفردنة والخصخصة، يجب عدّ التجريبية ونسبية القيَم الدينية كذلك بوصفها من علامات الخطاب التابع لهذه الظاهرة، ونعني بها الاستبطانية. إن هذه العلامات والدلالات تحكي عن أن الغاية في النزعة الروحانية الجديدة هي الكينونة الذاتية وبناء الذات، والتي يتمّ التعبير عنها من قبل البعض بمصطلح الإظهار التلقائي للذات[2].[3]

إن الدلالة الخطابية الأخرى التابعة لهذه الدلالة والمؤشر الباطني والشخصاني وشبكة الدلالات المرتبطة بها، هي اضمحلال أدبيات المعصية والتوبة في الروحانية الجديدة والمستحدثة قياسًا إلى الروحانية الدينية. لقد ألقى تشندلر نظرة إلى هذه الدلالة الخطابية من الزاوية الإلهية، وقال في تحليلها بأن تأكيد الروحانية الجديدة على الحب والحضور المطلق لله والاستناد إلى عنصر المحبّة ورحمانية روح الكون، قد أحدث استدارة في الأدبيات الدينية، وأدّى إلى استبدال القراءة الرحمانية والاتجاه الرجائي في الروحانية السائلة محل الاتجاه الخوفي. وعلى هذا الأساس فقد اضمحل مفهوم المعصية والكفارة والتوبة التي تنسجم بشكل أكبر مع صورة الله المتعالي والمقتدر، وحلّت محلها مفاهيم من قبيل الحب والتماهي والسلامة والفرح والعفو العام[4].

وبطبيعة الحال فإن الروحانية الرحمانية موجودة في الأديان الرسمية والتقليدية أيضًا، ولا يمكن لتحليل تشندلر أن يبيّن حدود هذا النوع من الروحانية الرحمانية مع

---

1. Privatization
2. Expressivism
3. Ibid, p. 73.
4. Ibid.

الروحانية الرحمانية في الأديان التقليدية؛ ومن هنا يمكن للنظر في رؤية واثنو[1] في تحليل هذه الدلالة ـ والتي يتمّ استعراضها من زاوية أخرى ـ ناجعة في هذا الشأن. إن سبب اضمحلال وانحسار مفهوم المعصية والذنب ـ من وجهة نظر واثنو ـ يكمن في ظاهرة حرية الضمير وتشخّص معيار الحكم الأخلاقي. وعلى حدّ تعبيره: لا موضوعية للتمايز في الروحانية الجديدة بين الحسن والقبيح، وإن غاية الحكم الأخلاقي تنصبّ على تشخيص الأحسن من الحسن وليس الحسن من القبيح. وعلى هذا الأساس يكون كل قرار يتخذه الإنسان على أساس الوجدان وضميره الواعي حسن في نفسه، وإن كانت بعض القرارات أحسن من غيرها[2]. وعلى هذا الأساس لا يكون للمعصية والفشل والخطأ والتمرّد، وتبعًا لذلك لا يكون للتوبة والاستغفار معنى في الروحانية الجديدة.

كما تمّ تقديم تحليلات أخرى لهذه الدلالات الخطابية أيضًا. إن تأثير الفكر القائل بواحدية الوجود على تأليه الإنسان وكذلك الحريات السلوكية للمجتمعات الحديثة ـ التي حظيت باهتمام كل من واثنو وتشندلر ـ أو تأثير بحث حرمة الإنسان في علم النفس، واعتبار الشعور بالذنب شعورًا مدمّرًا لفضيلة عزّة النفس ـ وهو ما حظي باهتمام كل من جيرمي كارت وريتشارد كينغ ـ من العناصر الأخرى التي عملت هذه الدلالة الخطابية على إيجادها.

وهناك دلالات تابعة أخرى يمكن إدراجها ضمن هذه المجموعة أيضًا، ومن بينها ـ على سبيل المثال ـ تقدّم التجربة الشخصية والشعور الباطني والداخلي للفرد بوصفه معيارًا داخليًا ومعيارًا للحكم في فضاء سقطت فيه المعايير والمقاسات الدينية الخارجية ـ من قبيل الوحي والشريعة ـ عن التقديس والحرمة والمشروعية، لتصبح مرشدًا فذًا للفرد في اتخاذ قراراته وتشخيصاته الروحية. كما أن محورية الوجدان الأخلاقي، والبحث الذاتي، والاستدلال الداخلي، تعدّ بدورها جزءًا من المصادر المعرفية التي تحظى بحجيّة أكبر بالنسبة إلى التبعية للأفكار العامّة أو نظام

١. روبرت جان واثنو (١٩٤٦ ـ ؟ م): عالم اجتماع أمريكي. (المعرّب).

2. Wuthnow, “The New Spiritual Freedom” p.94.

التربية والتعليم السائد[١]. ومن الدلالات التابعة الأخرى، شيوع أدبيات مساعدة النفس معنويًا وروحيًا[٢]. إن الكتب والأقراص المدمجة والبرامج المرنة والقراءة التلقائية والإرشادات الشفافة والمرحلية التي تعمل على هداية الفرد معنويًا وروحيًا خطوة بخطوة، وتحلّ محل المعلم والمرشد الروحي، دلالة أخرى من بين دلالات النزعة الباطنية، والتي على أساسها تمّ ترك التقدّم الروحي للفرد على عاتقه.

ومن الدلالات المنضوية تحت هذه المجموعة من الدلالات، هو التأكيد على الحياة في اللحظة الحالية. وعلى الرغم من النهي الوارد في الأديان التقليدية عن الاستغراق في الأمور الدنيوية الماضية والآتية من أجل تجنّب التعلق الدنيوي، إلا أن الحياة في اللحظة في النزعة الروحانية السائلة، بدلاً من أن تكون وسيلة تربوية تجنح في الغالب لتكون أسلوبًا معرفيًا وأبستمولوجيًا. من خلال التدقيق في هذه الدلالة الخطابية، يتضح أن الحياة في اللحظة الراهنة والحالية تعني من الناحية العملية الاهتمام بالذهنيات والحالات الآنية للفرد والشهودات والتطلعات الداخلية بوصفها منشأ ومصدرًا لاتخاذ القرار. إن هذه الدلالة بدورها تندرج ضمن مجموعة الصناعة الباطنية للسلطة[٣]. وعليه فإن التوصية بالحياة في اللحظة في الوقت الذي كان لها في التراث الديني التقليدي معنى وظيفيًا (بمعنى الاهتمام بعدم تفويت الوظيفة الدينية)، تكتسب في الروحانية الجديدة والمستحدثة مفهومًا ومعنى أبستمولوجيًا ومعرفيًا (الاهتمام بنداء الداخل والباطل الذي يكون له في كل لحظة كلام مختلف عن اللحظة السابقة واللحظة اللاحقة).

تعمد ربيكا جياناركيس إلى تلخيص واختزال شبكة الدلالات المرتبطة بالنظرة الباطنية في قالب المفردات التي يكثر استعمالها في الروحانية السائلة. وعلى حدّ تعبيرها فإنه في هذا النوع من الروحانية بدلاً من مفردات من قبيل: التسليم، والتعبّد، والتبعية، يكثر استعمال مفردات من قبيل: حالات الوعي، ومراحل الذهن،

---

١. طالبي دارابي، «فرقه گرايي جديد در ايران: تحليل جامعه شناختي عرفان هاي نوظهور در ايران» (الفِرَق الجديدة في إيران: تحليل اجتماعي لأنواع العرفان المستحدث في إيران)، ص ٢٠٥.

2. Self – help Literature

3. Gianarkis, *Spiritual But Not Religious*; pp17 – 18.

والخواطر، والمشاعر والأحاسيس، والتجارب الجسدية، والتجارب غير الحسيّة، والرؤى والشعور الداخلي[1].

النزعة الدنيوية

إن العلامة والدلالة الثانية لخطاب الروحانية المستحدثة تتمثّل في النزعة الدنيوية، ولكن حيث ينطوي مفهوم الدنيا على الغموض والإبهام، سوف تكون عملية استخراج هذه الدلالات والعلامات عملية صعبة وشاقة. إن المراد من الدنيوية أو الروحانية الدنيوية فيما نحن فيه هي الروحانية التي يتأصل فيها التمتع بالدنيا ويكون للدنيا موضوعية فيها، ومن دون الاشتمال على الدنيا والاهتمام بملزومات ولوازم هذا الاشتمال ـ من قبيل: العمل، والسعي، والرفاه، والدعة، والنجاح، والثروة ـ سوف يُنظر إلى السلوك الروحاني بوصفه سلوكًا خاطئًا. وفي الأساس يمكن تقسيم أنواع الروحانية في تقسيم عام إلى ثلاثة أقسام، وهي: ترك الدنيا، ومحاربة الدنيا، وحبّ الدنيا. وإن الروحانية المستحدثة تندرج ضمن قسم حبّ الدنيا؛ بيد أن حبّ هذه الروحانية يتجلّى في الحدّ الأدنى على ثلاثة أشكال، وذلك على النحو الآتي:

١. الدنيا جسر (أو أرضية) إلى الروحانية: وفي هذه الصورة ينظر الإنسان إلى الدنيوية بوصفها مرحلة أو قنطرة أو أرضية للحصول على الروحانية.

٢. الدنيا عين الروحانية: في هذه الصورة لا تكون الدنيا جسرًا أو أرضية للروحانية، بل ليس هناك في الأساس أيّ بينونة بين هذين الأمرين، وإن الحصول على الدنيا والرفاهية الدنيوية هو عين الروحانية. ويمكن مشاهدة هذا النوع من الروحانية في الديانة الزرادشتية.

٣. الروحانية جسر الدنيا: في هذه الصورة ـ التي هي من بين تجليات الروحانية المستحدثة ـ تكون الروحانية مجرّد وسيلة وأداة للوصول إلى الأمور الدنيوية، من قبيل: السكينة، وخفض منسوب التوتر والقلق، والثروة،

---

1. Ibid, p. 15.

والنجاح المهني، ورفع المستوى الكيفي للنشاط الاحترافي والتنظيمي وما إلى ذلك.

وبطبيعة الحال لا يمكن حصر جميع شقوق ومستويات الروحانية الجديدة في واحدة من الصور أعلاه، ومن الممكن أن تظهر واحدة من هذه الصوَر الدنيوية في كل واحد من مستويات وأنواع الروحانية المستحدثة. ولكن على كل حال وعند ظهور أي واحد منها يمكن إحصاء علامات ودلالات مشتركة، ومن بينها ما يلي: الاهتمام بالنجاح، والإبداع، والغنى الدنيوي، والحياة هنا وفي هذه اللحظة، وتجاهل الجنة والحياة الأخروية والمعاد، وأهمية الازدهار والتقدّم الوجودي، والسعي إلى الرفاه، والنزعة السطحية، والتأكيد على ضرورة تلبية الاحتياجات الحياتية والدنيوية.

وفيما يلي سوف نعمل على بحث الدلالات الخاصة بكل واحد من هذه الأنواع الدنيوية في الروحانية المستحدثة: إن صورة «الدنيا عين الروحانية» التي يمكن رؤيتها في مستوى النُخَب (غير العامية وغير الاستهلاكية) للروحانية الجديدة بشكل أكبر ـ يجب إدراكها وفهمها على أساس التفكير الأحادي. وكما سبق أن ذكرنا فإنه يتمّ في التفكير الأحادي نفي الثنائية الأفلاطونية؛ بمعنى الثنوية الأنطولوجية للعالم، وبدلاً من الفصل والتفكيك بين العالم القدسي والدنيوي يتم تعريف التقديس في صُلب كل ذرّة من ذرّات هذا العالم المادّي بوصفه روحًا أو طاقة أو معنى؛ ولكن على نحو مدمج وغير قابل للانفكاك والانفصال عن المادة. وعلى حدّ تعبير غوردون لينتش فإن الروحانية الجديدة تقوم على الطبيعة والمادة[١]، وليس من قبيل التراث والمفاهيم الغنوصية أو الرهبانية المسيحية في نفيها للمادة والعالم، بل من قبيل بعض الأديان البدائية من قبيل: (الوثنية)[٢] و(الشامانية)[٣]، حيث يسعى الفرد إلى البحث عن المعنى من خلال التركيز على الطبيعة، ويبلغ به الأمر في إضفاء القداسة على الطبيعة والدنيا إلى مستوى تأليه الطبيعة والدنيا[٤].

---

1. Nature - Based
2. Paganism
3. Shamanism
4. Lynch, *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*; p.53.

في هذا المفهوم الذي يصطلح عليه غريفين بالواحدية الطبيعية[١]، يُشاهد نوع من العودة إلى الأديان القديمة التي تتمحور حول الطبيعة[٢]، وإحياء دلالات من قبيل: تقديس البيئة، والبحار، والجبال، والمياه والاستغاثة بها وطلب العون منها[٣]. وفي هذه الحالة حيث تكون الحياة زاخرة بالتقديس، فإن التجارب الروحانية من قبيل: التطهير، والحيرة، والإعجاب، والاستحسان، والانبهار لن تقتصر على الموقعيات والمراسيم أو الأنسجة الدينية والمذهبية فقط، بل يمكن للشخص حتى في الموقعيات غير الدينية أن يمتلك هذه التجارب من خلال تقديس الحياة أيضًا[٤]. وقد أشار ديفد غريفين في بيان هذه النقطة إلى أن معرفة الله ولاهوت ما بعد الحداثة هو في الأساس لاهوت طبيعي، وأما لاهوت ما فوق الطبيعة أو تصوّر مفهوم الإله والأمر المقدّس فيعتبر بوصفه أمرًا متمايزًا عن العالم المرتبط برؤية ما قبل الحداثة[٥].

وقد ذكر عبد الكريم سروش (فرج دباغ) في مشروعه بعنوان «مخطط من العرفان الحديث»، أن العرفاء الجُدُد يأخذون الحياة في هذا العالم بجدية، ولا يعتبرون الاهتمام بالحياة مانعًا من السلوك، وعلى حدّ التعبير الشعري لسروش دباغ ـ المُستلهَم من أدبيات سهراب سبهري[٦]:

«إن السالك المعاصر يبحث عن الصلاح والفلاح بين ماء وطين جنينة بيته، ويعمل على مزجهما بالخبز والريحان والجبنة»[٧].

كما يمكن مشاهدة هذه الصورة الواحدية / أحادية الوجود في الهندوسية واليانية[٨] والبوذيّة أيضًا؛ ولكن كما نبّه غوردون لينتش، فإن تأليه جميع الأشياء في هذه الأديان

---

1. Naturalistic Panentheism
2. Nature – Centered Indigenous Religious
3. Lynch, *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*; p.53.

٤. رستگار، *معنويت در سازمان با رويكرد روان شناختي* (الروحانية في المؤسسة من خلال الاتجاه السايكولوجي)، ص ٧٢.

٥. غريفين، *خدا و دين در جهان پسامدرن* (الله والدين في عالم ما بعد الحداثة)، ص ٢٦.

٦. سهراب سبهري (١٩٢٨ ـ ١٩٨٠ م): شاعر ورسام إيراني شهير.

٧. سروش، «طرحوارهاي از عرفان مدرن (١): تنهائي معنوي» (تقرير عن العرفان الحديث (١): العزلة الروحانية)، ص ١٠.

8. Jainism

سوف يؤدّي لا محالة إلى إنكار الطبيعة والتهرّب منها؛ وذلك لأن الطبيعة ما هي إلا تمظهر خادع لتلك الوحدة الباطنية، وإن المايا تعدّ مقرصنة للسلوك، وأما في الروحانية المستحدثة، فلا يتمّ لحاظ الطبيعة والدنيا بوصفهما خداعًا وسحرًا[١]. وعليه لو كان كل من معرفة الله ومعرفة العالم أمر مشترك في هذين التيارين وهما الروحانية الجديدة والروحانيات الشرقية، فما هو مكمن الاختلاف حيث تذهب الأديان الشرقية غالبًا إلى اعتبار العالم وهمًا وسحرًا (مايا)، ويعمل أتباع هذه الأديان على تجنّبه والحذر منه عبر اللجوء إلى أنواع الارتياض، في حين يتم الإقبال على الدنيا في الروحانيات الجديدة والمستحدثة؟

من الضروري ـ قبل الإجابة عن هذا السؤال ـ أن نعمل على توضيح بعض النقاط التمهيدية، والتي يمكن بيانها على النحو الآتي:

أولًا: إن النزعة الدنيوية في الروحانية الواحدية لها وجهان في الحدّ الأدنى، إحداهما: تقديس الطبيعة والانغماس في المظاهر الطبيعية من أجل الحصول على الروحانية الهاجعة في الطبيعة، والتي يتم التعبير عنها بـ «روحانية الضياع»[٢]. والأخرى: الإقبال على الحياة اليومية (الزوجة، والأولاد، والدار، والثراء)، والاستمتاع بالملذات الدنيوية، والعثور على الروحانية في صلبها. إن أنواع العرفان الشرقي تسعى من خلال مفهوم المايا إلى نفي النوع الثاني من الدنيوية، دون النوع الأول. وعليه فإن أنواع العرفان التقليدي والشرقي والروحاني الجديدة تشترك فيما بينها في النوع الأول من الدنيوية، وأما النوع الثاني من الدنيوية فلا يمكن العثور عليه في أنواع العرفان الشرقي (ولا سيما منه أنواع العرفان الهندي)، بل هو من مختصات الروحانية المستحدثة والأديان التقليدية.

وثانيًا: إن الروحانية المستحدثة على الرغم من اشتراكها مع الأديان التقليدية في هذه النقطة، وهي أنها ترى أن الروحانية تكمن في صلب الملذات الدنيوية والاستمتاع بالدنيا، وذلك لأنهما كلاهما يحظيان بالغائية العملانية والتطبيقية، وأما

---

1. Lynch, *New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion*; p.64.
2. Wilderness Spirituality

الروحانيات التقليدية ـ من قبيل بعض الأشكال العامّية للروحانية المستحدثة ـ فإنها من خلال التأكيد على الأفعال ومن الناحية العملية بدلاً من الروحانية الدنيوية تتحوّل إلى الدنيوية الروحانية، وتكون الأصالة فيها مع رفع الاحتياجات وحل المشاكل الدنيوية من خلال الاستعانة بروح الوجود ونفس العالم بمساعدة من السحر والفتش والبُدّ[1] وما إلى ذلك.

إلا أن تحليل دنيوية الروحانية الجديدة والمستحدثة لا يحصل ـ من خلال هذا البيان ـ على الإجابة المطلوبة والشافية؛ وذلك لأن الدنيوية قد لا تعني في الروحانية المستحدثة الاستفادة الطريقية من الدنيا بالضرورة. ولكي ندرك هذا النوع من الدنيوية ـ التي يمكن التعبير عنها بـ «الدنيا بوصفها مقدمة وأرضية للروحانية» ـ بشكل أفضل يجب الالتفات إلى قيمة وإنسانية الروحانية المستحدثة، حيث أن هذا يُشكل مبنى لإيجاد هذا الاختلاف والتفاوت. وبعبارة أخرى: إن إدراك الروحانية المستحدثة عن الإنسان وقيَمه المبنية على الأسس الفكرية لما بعد الحداثة، قد تسبب بإحداث رؤية جديدة إلى العالم، قلما وجد لها نظير لا في الأديان التوحيدية فحسب، بل وحتى في الأديان الشرقية أيضًا.

كما أن الواحدية تؤدّي بدورها إلى تأليه الذات[2] أيضًا، وسواء في الأديان الواحدية في الشرق أو الروحانية الجديدة والمستحدثة، يكون الطريق الأصلي للارتباط مع الروحانية من الداخل والوجود الإلهي الفرد؛ ولكن لا بدّ من أجل العثور على ذات الداخل والباطن في الأديان الشرقية ـ كما نعلم ـ من خلال نفي الجسم والبدن وإضعافه بالرياضات الشاقة، لكي يتم إظهار ذات الباطن؛ بيد أن تقديس الجسم واحترامه في الروحانية الجديدة ـ (من قبيل: تلبية حاجاته ورغباته النفسانية الأعم من الحاجات الجنسية، والحاجة إلى الطعام والشراب، والحفاظ على الصحة وسلامة البدن، والارتباطات الأسرية، والرفاه المادي) ـ أهمية خاصة. وقد تعرّض تشندلر في حلّ هذه المسألة إلى تحليل قيَم المجتمع الجديد ـ أي: مجتمع ما بعد

1. Fetish
2. Self – Divinization

الحداثة ـ ويسعى من خلال إظهار المباني الأنثروبولوجية والقيَميّة المختلفة له إلى أسباب جعل الإقبال على الدنيا وطلب الراحة والاهتمام بالجسد أمرًا مقبولاً في الروحانية المستحدثة.

لقد توصّل تشندلر ـ من خلال تحليل نظرية إنجلهارت، وكذلك ويلز حول قيمة معرفة المجتمع ما بعد الصناعي، ولا سيّما نظريتهما حول ما بعد الحديثة، وتطبيق هذه النظرية على القيَم المتداولة بين الروحانيين الجُدُد ـ إلى نتيجة مفادها أن الرؤية الأحادية والواحدية للروحانية المستحدثة، حيث يتمّ تلفيقها مع قيَم ما بعد الحداثة، سوف تكون نتيجتها الإقبال على الجسد والرفاه الدنيوي[١].

وكما يقول اينجلهارت يجب فهم قيم ما بعد الحداثة من خلال التصوير الهرمي لاحتياجات ماسلو، فقد كان أبراهام ماسلو[٢] يذهب إلى الاعتقاد بأن إشباع وتلبية الاحتياجات المادية (من المأكل والملبس والحاجة إلى العلاقة الجنسية وما إلى ذلك) في المرحلة الأولى من مسار تحقيق الذات وازدهارها[٣]. وعلى هذا الأساس عندما تمكنت المجتمعات الغربية من اجتياز المرحلة الصناعية (تلبية الاحتياجات المادية) بنجاح، تجلت الاحتياجات الروحية والنفسية والحاجة إلى الروحانية في مرحلة ما بعد الصناعة. وعلى هذا الأساس لم يعد العمل والنشاطات الاجتماعية من أجل تزجية الوقت وتأمين المعاش وتلبية الاحتياجات في المجتمعات المذكور تحتل الصدارة والأولوية من الاهتمام، بل أصبح الناس يبحثون عن السكينة الروحية والطمأنينة والحرية والحصول على معنى الحياة ومفهومها. وكما يقول إنجلهارت فإن قيَم المجتمع ما بعد الصناعي هي من الناحية العملية قيَم الأطفال الذين وُلدوا ونشأوا في أحضان المجتمعات الصناعية المرفهة، وهم خلافًا لآبائهم لم تعد الاحتياجات الخاصة بالبقاء هي التي تشغل اهتمامهم، وعليه فقد اتجهوا إلى المرحلة الثانية من الاحتياجات بشكل طبيعي. وعلى هذا الأساس فقد حدثت في

---

1. Chandler, ‘‘Way of the Spiritual Seeker: As Above so below’’, p. 279.
2. Abraham Maslow
3. Self – Actualization

العقود الأخيرة استدارة ثقافية جديدة في الغرب، وهي الاستدارة التي يُطلق عليها اينجلهارت مصطلح ما بعد المادية[١].

وقد رأى أن قيَم ما بعد المادة تشمل: الحرية، وإظهار الذات، والإبداعية، والمساواة الاجتماعية، والتناغم والانسجام الداخلي، والرضا والاستغناء الفكري، وحبّ الجمال. كما يرى أضداد القيَم في هذه الثقافة عبارة عن النظام البيروقراطي والاستبدادي والمتشدد. وكما هو واضح فإن هذه القيَم تختلف عن قيَم المرحلة المادية. إن القيَم المادية التي سبق للإنسان أن عمل على تحقيقها في المرحلة الحديثة، هي ـ على حدّ تعبير إينجلهارت ـ عبارة عن: الحفاظ على النظم، والرفاه، والأمن الأسري، والاستقرار الاقتصادي[٢]. وبطبيعة الحال فإن هذه القيَم الخاصة بما بعد المادة، تدين في وجودها إلى القيَم المادية، ولو حدث خلل في القيَم المادية، لن يكون هناك أيّ ظهور لقيَم ما بعد المادية أبدًا. وعلى هذا الأساس فإن الاستفادة من الدنيا في ضوء هذا النمط من التفكير، يعدّ الأرضية اللازمة والضرورية من أجل اجتياز الدنيا، إلا أن اجتياز الدنيا هنا بمعنى التمسك بقيَم ما بعد المادة، إنما يعني في الحقيقة ذات إضفاء التعالي على القيَم المادية، وليس العبور منها وتجاوزها.

لقد ذهب تشاندلر ـ من خلال بحثه التجريبي لهذه القيَم وقياس كثرتها بين الروحانيين الجُدُد بعد التحاور معهم ـ إلى الادعاء بأن قيَم الروحانيين الجُدُد أشبه بقيَم ما بعد المادية منها إلى قيَم المتديّنين الملتزمين[٣]. ومن خلال استعانته برأي شالوم شوارتز[٤]، وقيامه بدراسات إحصائية على أساس التبويب العشري للقيَم من قبل شوارتز، قد أشار إلى أن هناك بين الروحانيين قيَم تحظى بالأهمية الأكبر على التوالي بين الروحانيين، وهي من قبيل: حبّ الخير، والنزعة العالمية، والهداية الذاتية، والحافز التلقائي، ومبدأ الاستمتاع واللذة. وقد أثبت تشندلر ـ من خلال

---

1. Chandler, "Way of the Spiritual Seeker: As Above so below", p. 280- 281.
2. Ibid, pp. 279 – 280.
3. Ibid, pp. 283.
4. Shalom Schwartz

تطبيق هذه المعطيات على نظرية إينجلهارت ـ أن القيَم الروحانية الجديدة ليست هي القيَم المتعالية، بل هي من قيَم ما بعد المادية[١].

كما تعرّض كل من جيرمي كارت وريتشارد كينغ ـ بدورهما من خلال الاتجاه المعرفي الجينيلوجي والانتقادي ـ إلى دور وقدرة علم النفس في الاستدارة الثقافية لدى الغرب نحو الشخصنة والتحوّل إلى بضاعة، وقد أكّدا على أن علم النفس قد أخذ في العقود الأخيرة يعرّف عن نفسه بوصفه العلم المشروع الوحيد الذي يمكنه العثور على طريق «الصيرورة الإنسانية» دون منازع. في ضوء القراءة النفسية يكون الإنسان السالم هو الشخص الذي يعمل في الوهلة الأولى على رفع احتياجاته الفسيولوجية دون أدنى شعور بالحياء والخجل. لقد تحدّث كل من جيرمي كارت وريتشارد كينغ في توضيح هذا المطلب عن هرم ماسلو بوصفه تصويرًا مثاليًا عن طريقة «صيرورة الإنسان»، وقد أشارا ـ في ضوء تحليل طريقة ترتيب سلسلة مراتب الاحتياحات في الهرم المذكور ـ إلى أن هذه السلسلة من الاحتياجات إنما هي من الناحية العملية سلسلة مطالب المجتمع الاستهلاكي والرأسمالي؛ وهي سلسلة احتياجات إنما يُعتبر الإنسان في ضوئها إنسانًا سالماً، ويصل إلى تحقيق ذاته ويبلغ ذروة تجاربه الروحية إذا عمد إلى إشباع غرائزه واحتياجاته الفسيولوجية على نحو الإفراط، وبفعل هذا الإشباع التام، يتمّ توجيه احتياجاته بشكل طبيعي نحو المستويات غير الفسيولوجية[٢].

بالنظر إلى هذين التحليلين يمكن لنا أن نفهم بشكل أوضح لماذا عمدت الرؤية الواحدية للروحانية المستحدثة من الناحية العملية ـ بدلاً من النظر إلى الحياة المادية بوصفها مقرصنة للحقيقة، والاستفادة منها بمقدار ما تقتضيه الضرورة ـ إلى اعتلاء صهوة ثقافة ما بعد المادية والنفسية؛ لتعتبر الحياة المادية أرضية قطعية للروحانية. وبطبيعة الحال قد يتم طرح هذا السؤال وهو: إن الدنيا بوصفها أرضية لاكتساب الروحانية هي ذات هذه الدنيا التي يرد ذكرها في الأديان الإبراهيمية ـ ولا سيّما

1. Chandler, "Way of the Spiritual Seeker: As Above so below", p284. 289.
2. Carrette, and King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*; p.79.

الإسلام ـ بوصفها مزرعة الآخرة وقنطرة للوصول إلى الروحانية. وفي الجواب عن هذا السؤال يجب الالتفات إلى هذه النقطة، وهي هل النظرة إلى الدنيا ومصاديق الدنيوية بوصفها أرضية للروحانية المستحدثة هي ذات المصاديق التي يرد ذكرها في تصوير الدنيا بوصفها قنطرة إلى الروحانية ـ ومن ذلك ما ورد في الدين الإسلامي على سبيل المثال من أن الدنيا مزرعة الآخرة ـ أم لا؟ وفي الإجاب عن هذا السؤال لا بدّ من التذكير قبل كل شيء بأن الإسلام دين توحيدي وليس دينًا واحديًا، وبذلك فإنه يختلف عن الروحانية المستحدثة اختلافًا جوهريًا وأساسيًا ، بمعنى أنه على الرغم من تقديسه للعالم بوصفه مخلوقًا لله، إلا أنه لا ينظر إليه بوصفه هو الله. ولكن بغض النظر عن هذا البحث الأساسي، يبدو أنه من خلال العودة إلى نظرية إينجلهارت وشروح تشندلر، يمكن القول بوجود فرق بين الدنيوية الإسلامية ودنيوية الروحانية المستحدثة من زاوية التمايز في الأهداف والغايات. وبعبارة أخرى: لكي نفهم التمايز بين هذين الأمرين، يجب علينا أن نفهم ما هي الآخرة / الروحانية التي من المقرر أن تكون الدنيا أرضية ومقدمة وقنطرة للوصول إليها. إن الآخرة في الإسلام هي الجنة، أو بعبارة أخرى: الرضوان الإلهي الذي يتمّ بيانه بألفاظ من قبيل: لقاء الله، والقرب من الله، أو يتم التعبير عنه في لسان العرفاء بالفناء والبقاء، والذي سوف يدخل فيه الإنسان المسلم بعد تجاوز نفسه والتسليم أمام الله وإطاعته الكاملة للتعاليم والأوامر الإلهية. وأما غاية السلوك في الروحانية المستحدثة، فهي تحقيق الذات وإظهار النفس، دون إطاعة الله؛ كما أن الدنيوية بدورها تعمل من خلال القراءة الشخصية لمصاديقها وحدودها وأبعادها بطبيعة الحال على توفير هذه الغاية أيضًا.

وكما يقول إينجلهارت ويلز إن محور قيَم مجتمع ما بعد المادية هي قيَم إظهار الذات[1] . كما ذهب تشندلر بدوره ـ من خلال أخذ هذه النظرية بنظر اعتباره، وقيامه ببعض التحقيقات التجريبية بين الروحانيين ـ إلى تأييد هذه المسألة بقوله إن هذه

---

1. Self -Expression

النظرية في الحدّ الأدنى صادقة بين أتباع الروحانية السائلة؛ وذلك لأن القيمة الأصلية للحياة الروحانية في هذا التيار تكمن في إبرازه لذاته[1]. ويمكن فهم قيَم ـ من قبيل: الحرية، والإرضاء العقلي والعاطفي، والانسجام الداخلي، والخلاقية والإبداع، وامتلاك الذات ـ يمكن فهمها في ضوء غاية باسم إظهار الذات. وعلى حدّ تعبير تشندلر ترتبط القيّم ما بعد المادية المترابطة في هذه الشبكة التي يكون مركزها هو تحقيق الذات وإظهارها، وإذا كانت هناك من قيمة لحقوق الآخرين أو تقديم المساعدة لأبناء النوع الإنساني، فإنما يأتي هذه بدوره من أنه بناء على الرؤية الواحدية يكون كل شيء مرتبطًا ببعضه من الداخل، ولا يمكن من دون احترام إظهار الآخر لذاته، أن يقوم الشخص بمسار اجتياز إظهاره لذاته بشكل صحيح[2].

وبطبيعة الحال فإن تداعيات إظهار الذات لن تكون على شكل الاستبداد والدكتاتورية والعنف بالضرورة؛ وذلك لأن تصوّر العالم بوصفه كلاً واحدًا، يقدم تصويرًا مرآتيًا للعالم بحيث يحترم الأشخاص حق الآخرين في إظهار ذواتهم أيضًا، ولكن من الممكن لإظهار الذات في البُعد الفردي أنه يؤدي ـ على كل حال ـ إلى إيجاد النرجسية وتأليه الذات، وهو ما اعتبره كريستوفر لش من التداعيات الحتمية للثقافة الجديدة.

وعلى كل حال فإن هذه التحليلات تأخذ بنا إلى المستوى الثالث من الدنيوية في الروحانية المستحدثة، وهو المستوى الذي تحدّثنا عنه تحت عنوان الروحانية من أجل الدنيا. بمعنى أنه إلى جوار المستوى الأول (الدنيا عين الروحانية)، والمستوى الثاني (الدنيا مهدًا أو أرضية للروحانية)، يمكن مشاهدة مستوى ثالث من النزعة الدنيوية، وفي هذه المرّة ليست الروحانية هي التي تكون لها الموضوعية، بل الذي يكتب له الموضوعية في هذا المستوى هي الدنيا. وعلى الرغم من احتمال أن يقوم بعض الأشخاص من أمثال باول هيلاس وتشندلر باعتبار هذا المستوى آفة الروحانية المظهرة لذاتها، وليس نتيجة حتمية لها، ولكن حتى على أساس تحقيقات هؤلاء

1. Chandler, "Way of the Spiritual Seeker: As Above so below", p282.
2. Ibid, p25.

المحققين هناك وجود لمثل هذا المستوى من الروحانية في الغرب على نطاق واسع، ويمكن التصديق بوجود ذلك من طريق الدلالات التي يتمّ بيانها.

وقد عمد باول هيلاس من خلال تركيزه على هذا المستوى من الروحانية (الروحانية قنطرة الدنيا) إلى تسمية هذه الروحانية بـ «روحانية الحياة»[١] أو «الروحانية من أجل الحياة»[٢]. إن باول هيلاس في كتابه (روحانيات الحياة)[٣] في ضوء تحليل الروحانية المستحدثة من زاوية الثقافة الاستهلاكية[٤]، قد أثبت أن حرية إظهار الذات، عندما يتمّ تلفيقها مع النزعة النفعية[٥]، والتأكيد على الحياة في هذا الكون الحالي، فسوف يكون المحور الأصلي لقيَم الإنسان هو الحصول على «حياة جيّدة». وإن الروحانية المستحدثة بدورها وبتأثير من هذه الثقافة وبوصفها طريقًا إلى تحقيق الذات[٦]، بحيث تعمل على تصديق الحياة[٧]، تكون من الناحية العملية في خدمة الدنيا[٨]. إن الإشكال الذي يورده باول هيلاس على هذا النوع من الروحانية هو أن هذه الروحانية تابعة لما يُسعد الأشخاص وما يسوؤهم وفي خدمة توفير وتلبية الرغبات والميول الفردية. ولهذا السبب فإنها تدخل بسهولة إلى سوق العرض والطلب، وتتأثر بالنظام الرأسمالي وآلية الإنتاج والاستهلاك. في هذه الآلية وعلى أساس الحاجة ومزاج الأشخاص يتم عرض طرق للإحساس والشعور بالسعادة والارتياح، وعلى هذا الأساس ـ بدلًا من حدوث التغييرات الأساسية لدى الأشخاص والمساعدة على تنميتهم الروحية ـ يحدث عارض النرجسية والانبهار الروحي بالذات[٩]؛ وذلك لأن الأنشطة الروحية الحاصلة إنما تنشأ من الإدراك الفردي أو موضة السوق، وليس على أساس التشخيص الصحيح للاحتياجات والخلأ

---

1. Life Spirituality
2. Spirituality for Life
3. Spiritualties of Life
4. Consumer Culture
5. Utilitarianism
6. Self – Fulfillment
7. Life – Affirming
8. Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, p.p.1 – 7.
9. Narcissism

الوجودي والروحانية، فإنه بدلاً من العلاج يتحوّل هذا الأمر إلى فلوكستين ثقافي[1] لا يصلح لغير التخدير الموضعي، ويعمل على تثبيت الممتلكات الروحانية للشخص[2]، حتى إذا كانت تلك الممتلكات من صنف الأمراض الروحية.

كما ذهب بهزاد حميدية بدوره بالنظر إلى هذا العارض ـ أي: النرجسية الثقافية ـ وتحليل طريقة تبلورها على أساس نظريات كريستوفر لش، إلى اعتبار أن الخصوصية الهامّة للروحانية الجديدة تكمن في الإحساس والشعور السطحي. إن الإحساس السطحي الذي تكتسب فيه الأحاسيس ـ بدلاً من محورية العقلانية القيّمية ـ والعواطف (من قبيل: الشعور بالرضا واللذة والإحساس بالسلامة والنجاح) ـ وذلك على مستوى الجسم واللحظة الراهنة ـ وعلى حدّ تعبير بهزاد حميدية فإن هناك في الروحانية المستحدثة أربعة مصاديق رئيسة، وهي كالآتي:

١. البحث عن الرفاه (محورية إشباع رغبات ومطالب الأشخاص).

٢. البحث عن السرور (أهمية التسلية والانتجاع واللعب من خلال الإقبال على العلاج بالضحك والمرَح ونادي الطرائف والمزاح والكوميديا والأدب الساخر وما إلى ذلك).

٣. الانتقاء والانتخاب (بالإضافة إلى الشعور الذاتي بالرضا استناداً إلى امتلاك الحق في الاختيار والحرية في اختبار كل شيء).

٤. الاهتمام بالجسد (النزوع إلى الهيمنة والسيطرة على الجسد ورفع مستوى السلامة والنشاط)[3].

---

1. Cultural Prozac
2. Ibid, p.20.

٣. حميدية، *معنويت در سبد مصرف* (الروحانية في سلة الاستهلاك)، ص ١١٩ ـ ٢١٧.

إن دلالات من قبيل أهمية الحركات الجسدية (التاي تشي[١]، وهاثا يوغا[٢]، والرقص العرفاني [أو رقص السماح])، والعلاج، والاستشفاء، وبلوغ السعادة الدنيوية، والاستمتاع، وطلب التنوّع، والجمال، والمقبولية، وإن كانت تجعل الروحانية نافعة ومفيدة بالنسبة إلى الروحانيين، وتمنحهم بعض المعايير لاختبار المقبولية الدنيوية (مقدار الحصول على الهدوء والتحسّن الراهن)، إلا أنه لن ينسجم مع المباني النظرية لهذه الروحانية، بمعنى الأحادية والواحديّة (وتبعًا لذلك الأنفسية)؛ إذ على حدّ تعبير باول هيلاس، إذا أراد شخص ما في الروحانية الأنفسية ـ والتي تتمحور حول إظهار الذات ـ أن يسير على الطريق بشكل صحيح يجب عليه العمل على طبق الذات الإلهية، والذي يجب إظهاره وإبرازه هو وجود الفرد بوصفه أمرًا إلهيًا، وليس الرغبات والأميال والمطالب السطحية والمطالبة بالاستمتاع واللذة. إن الروحانية الأحادية بناء على تعريف الروحانيين كانت بصدد البحث عن الاتحاد مع الحقيقة؛ بمعنى الاتحاد والعيش في تعادل وتماه مع الطبيعة، بيد أن الذي يحدث بين الروحانيين تحت تأثير الثقافة الاستهلاكية روحانية هندوسية ونفعية، حيث يعمد فيه الفرد إلى الاختيار بين ما يُعرض في السوق ويكون في متناول اليد، ويختار من بين المعروضات ما يُرضيه ويعجبه، وليس ما وجده في نفسه بشكل جاد ومن دون التأثير الثقافي والاجتماعي؛ إذ أن مساحة الأمر القدسي موجودة ـ كما يقول باول هيلاس ـ على أساس الفرضيات الأصلية للروحانية الأنفسية في كل شيء وفي كل مكان، باستثناء المكان الذي تلاعبت به أيدي البشر أو يكون منسوبًا إلى الإنسان[٣].

---

١. التاي تشي (Tai Chi) أو تاي تشي تشوان (Tai Chi Chuan): فن قتالي دفاعي صيني قديم مشابه لملاكمة الظل (Shadow Boxing). ظلّ على امتداد عدّة قرون ميراثًا سريًّا بين الناس جيلاً بعد جيل، حتى تزايدت شعبيّته خلال القرن العشرين للميلاد، وتمّت ممارسته على مستوى العالم. (المعرّب).

٢. هاثا يوغا (Hatha Yoga): من فروع اليوغا، والهاثا تعني القوّة، وتشير إلى نظام من التقنيات الفيزيائية. وفي الهند ترتبط اليوغا هاثا مع يوغي ناتا سامبراديا من خلال مؤسسها التقليدي ماتسيندراناث الذي يُحتفى به بوصفه قديسًا في جميع مدارس التانترا والهندوسية والبوذية. (المعرّب).

3. Heelas, *The Limits of Consumption and the Post Modern Religion of the New Age*, p. 102.

وكما قيل ـ بطبيعة الحال ـ فإن باول هيلاس يدافع عن الروحانية الأنفسية الخالية من الشريعة، إلا أنه من خلال بيان التحليلات الآنفة يُثبت أن الشكل الشائع لهذه الروحانية قد تحوّل ـ تحت تأثير المعايير وبفعل تأثير الأرضية الثقافية لما بعد الحداثة ـ إلى روحانية استهلاكية، يتمّ فيها نفي المرجعية الخارجية المتمثّلة بالمرجعية الدينية. إلا أن هذا الأمر قد أوقع الفرد في هذا النموذج في شراك مرجعية أخرى باسم السوق، حيث يقيم نموذجه الديني على أساس نمط من الحياة الاستهلاكية.

وباختصار فإن ما رأيناه في كل واحد من التحليلات الثلاثة للدنيوية، هو أن الدنيا في الروحانية المستحدثة لا تُعدّ شيئًا مذمومًا أبدًا، ولا موضوعية للتهرّب من الدنيا في الروحانية الجديدة، وبدلاً من اعتبار الدنيا أمرًا دنيئًا أو بوصفها أمرًا مخادعًا ومضللاً، وتبعًا لذلك تظهر على أسلوب الروحانية المستحدثة دلالات ومؤشرات من قبيل: الارتياض والقناعة والزهد والفقر، تظهر دلالات ومؤشرات أخرى من قبيل: الإبداع والنجاح والغنى والتحسّن والسلامة المحورية المنبثقة عن الدنيوية. ولكن حيث نجد هناك سابقة لبعض دلالات الدنيوية للروحانية المستحدثة في الأديان الإبراهيمية ـ ولا سيّما منها الإسلام واليهودية ـ فإن الفرق الفارق الذي يمكن بيانه هنا إنما يأتي من حيث طريقة تشخيص مصاديق الدنيا. وكما يقول تشندلر فإن المتدينيين التقليديين في الأديان الإبراهيمية بدورهم يقدّسون الحياة اليومية، من ذلك أن نيّة القربة في الإسلام يمكن أن تشمل الأمور الدنيوية أيضًا، ويضفي عليها قداسة. إلا أن الاختلاف يكمن في أن الروحانية المستحدثة تعمل على تقديس الدنيا بشكل مزاجي، في حين أن المتديّنين يهتمون بتقديس الدنيا على أساس خطة ومسار ديني[1]. ومن هنا تكتسب مرضاة الله وتطابق ذلك مع الحدود الشرعية أهمية كبيرة في الدنيوية الدينية.

---

1. Chandler, ‘‘Way of the Spiritual Seeker: As Above so below’’, p.263.

النتيجة

إن الذي يكتسب الأهمية في بيان وتحليل الدلالات الخطابية للروحانية الجديدة أكثر من أيّ شيء آخر، هي التداعيات المترتبة على هذا الأمر، والتي تظهر نفسها بشكل أكبر في رأي الروحانيين الجدد بالنسبة إلى الدين. وإن هذه التداعيات هي باختصار كالآتي:

١. الاهتمام بالأفهام الفردية والأديان التلقائية، وإن كان عبر تفسير الأنفسية والالتفات إلى النداء الداخلي.

٢. النزعة الذهنية الدينية ـ بدلاً من النزعة العينية والخارجية ـ وقلة الاهتمام بالأبنية المؤسسية.

٣. قيام النموذج والسلوك الديني على الأمزجة والأذواق والأفهام الفردية والشخصية بدلاً من الأصالة والسلوك العام للمتديّنين.

ويمكن تسمية هذه الروحانية في إطار التعابير الاستعارية، بالروحانية السائلة أو الروحانية المائعة، والعمل من خلال هذه التعابير على إظهار أن الروحانية المذكورة وإن كانت تدّعي الأنفسية، إلا أنها تعاني على المستوى العملي من التركيبية والانتقائية واللامبنائية والضياع. ولكي ندرك هذا النوع من الروحانية وتحليل تداعياتها بشكل أفضل، فقد عمدنا في هذه المقالة إلى التعريف بطائفتين من الدلالات الخطابية للروحانية، وهما:

أ. الطائفة الباطنية (الأنفسية).

ب. الطائفة الدنيوية (ما بعد المادية / العلاجية).

إن هاتين الطائفتين عبارة عن مجموعتين من المفاهيم التي يمكن أن تندرج تحتهما جميع الدلالات الخطابية أو بعبارة أخرى: التداعيات الملحوظة للروحانية الجديدة في حقل التديّن.

ولكن لكي لا نتعرّض في تحليل هذه التداعيات إلى السطحية وخلط المفهوم بالمصداق، يجب أن نعمل في التحقيقات القادمة على إظهار مستويات الروحانية

المستحدثة وتنوّع وتكثّر هذه الظاهرة؛ إذ على الرغم من أن مفهوم الروحانية في عصر ما بعد الحداثة يُستعمل في بعض الأحيان للدلالة على روحانية غير تقليدية وإبداعية، يجب العلم بأن له ـ تحت تأثير الثقافة الاستهلاكية ـ سطوحًا متعددة، حيث يمكن لها أن تتنوّع بتنوّع وتعدد الأشخاص الراغبين بها، ولا شكّ في أن الدلالات المذكورة في هذه المقالة لم تصدق بالنسبة إلى جميع الروحانيات المستحدثة، أو فيما لو صدقت فإنهما لم تكن بمعنى الباطنية أو الدنيوية.

المصادر

باغگلي، حسين؛ شعباني وركي، بختيار؛ نهاوندي، علي؛ غفاري، أبو الفضل، «تحليل و نقد رويكردهاي تربيت معنوي نوپديد: (بررسي الگوي معنويت باوري فارغ از دين)» (تحليل ونقد اتجاهات التربية الروحانية المستحدثة «دراسة نموذج الاعتقاد الروحاني بمعزل عن الدين»)، *مجلة: تربيت اسلامي*، العدد: ١٠، ص ٢٩ ـ ٥٤، ١٣٩٤ هـ ش.

حميدية، بهزاد، *معنويت در سبد مصرف* (الروحانية في سلة الاستهلاك)، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، طهران، ١٣٩١ هـ ش.

رستگار، عباس علي، *معنويت در سازمان با رويكرد روان‌شناختي* (الروحانية في المؤسسة من خلال الاتجاه السايكولوجي)، قم، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ١٣٨٩ هـ ش.

سروش دباغ، عبد الكريم، «طرحواره اي از عرفان مدرن (١): تنهائي معنوي» (تقرير عن العرفان الحديث (١)): العزلة الروحانية)، *مجلة آسمان*، العدد: ١، (المتوالي: ١٠٢)، شهر بهمن (١١) عام: ١٣٩٠ هـ ش.

شاكر نجاد، أحمد، «جايگاه معنويت سيّال در ميان معنويت گرايي هاي معاصر» (موقع الروحانية السائلة بين الروحانيات المعاصرة)، *مجلة: مطالعات معنوي*، العدد: ٢٤، خريف وشتاء عام: ١٣٩٦ هـ ش.

طالبي دارابي، باقر، *فرقه گرايي جديد در ايران: تحليل جامعه شناختي عرفان هاي نوظهور در ايران* (الفِرَق الجديدة في إيران: تحليل اجتماعي لأنواع العرفان المستحدث في إيران)، ١٣٩١ هـ ش.

غريفين، ديفد ري، *خدا و دين در جهان پسامدرن* (الله والدين في عالم ما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد رضا آية اللهي، طهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٨٨ هـ ش.

Chandler, Siobhan; "Way of the Spiritual Seeker: As Above so Below", in ed. D. Bryant; *Ways of the Spirit*; Norman Fiering of Brown University, Pandora press, 2013.

——; "The Limits of Consumption and the Post Modern Religion of the New Age", *The Authority of the Consumer*; pp. 102 – 15, 1994.

——; Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism; John Wiley & Sons, 2009.

——;The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality; ProQuest Dissertations Publishing, 2011.

Carrette, Jeremy R. and Richard King; *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*; Psychology Press, 2005.

Gianarkis, Rebecca; *Spiritual But Not Religious*; Hofstra university, 2014.

Lynch, Gordon; New Spirituality: An Introduction to Progressive Religion; Touris, 2007.

Sointu, Eeva, and Linda Woodhead; "Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood", *Journal for the Scientific Study of Religion*; 47, no.2, 2008, pp. 259 – 76.

Wuthnow, Robert; "The New Spiritual Freedom" In: *Cults and New Religious Movements*; wiley – Blackwell, 1998.

ماهية التنصل عن الهوية في الروحانية المستحدثة[1]

(تعريف وتحليل ظاهرة SBNR)

أحمد شاكر نجاد

إن عصر ما بعد الحداثة ليس مذهبًا فلسفيًا وفكريًا وفنيًا، وإن ما بعد الحداثة تحت أيّ عنوان كانت ـ سواء العصر ما بعد الصناعي أو العصر ما فوق العُرفي أو العصر الجديد ـ إنما هي مرحلة دخلت فيها الحداثة من الناحية الثقافية مرحلة جديدة. يتم تحديد تاريخ بداية هذه الاستدارة الثقافية في العالم الجديد ـ والتي لا تعني بالضرورة الانفصال عن الحداثة ـ بأواخر عقد الخمسينات وبداية عقد الستينات [من القرن العشرين][2] للميلاد. إن التحوّلات الثقافية والاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية أدخلت العالم الغربي في منعطف ومرحلة جديدة من الثقافة، وقد اتسمت هذه المرحلة بخصوصية بارزة تمثّلت بتعدد الآراء ومقبولية النسبية الفكرية وعدم اليقين، وانتشار ظاهرة التنوّع، ومعقولية عدم الثبات والاستقرار.

في هذا المناخ الفكري / الثقافي، كما حدث تبدّل في قيَم من قبيل: اليقين والقطع والثبات، وأضحت مخالفة للقيَم، فقد سقطت المؤسسات والأنظمة ـ التي كانت تقدّم قراءات ثابتة وقطعية وحتمية ـ تبعًا لذلك، بدورها عن الاعتبار والمقبولية. وبعبارة أخرى: كلما تناغمت ذائقة الأشخاص مع ثقافة ما بعد الحداثة، كان إقبال

---

١. المصدر: شاكر نجاد، أحمد، المقالة فصل من كتاب *معنويت‌گرایی در جهان معاصر*، الناشر: مركز بين المللى ترجمه ونشر المصطفى (ص)، الطبعة الاولى، قم، ١٣٩٧، الصفحات ٧٧ إلى ١٠٤.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرّب).

هؤلاء الأشخاص على المؤسسات والأنظمة والمشارب العامة التي تقدم قراءات وروايات ثابتة، ينحسر ويتضاءل بدوره أيضًا.

إن هذا الخطاب الثقافي ـ الذي يعتبر النسبية والشك والبحث أمورًا ذات قيمة ـ تكتسب فيه معارضة الأديان ـ ولا سيّما الأديان الإبراهيمية ـ التي تدعي اليقين والقطعية وجهًا عقلانيًا. إن التهرّب من التعبّد والقضايا اليقينية والتسليم للأمور الغيبية لا يكتسب وجهًا مقبولاً في ثقافة ما بعد الحداثة؛ ومن هنا فإن الدين بشكله الرسمي سوف لن يحظى بالمقبولية أيضًا.

ولكن حيث أصبح للحداثة طعم فجّ بعد عزلها للدين عن مسرح الحياة، وأعطت الصبغة المادية ونكهة التفكير الظاهري طعم اللامعنى لحياة الأشخاص في هذا العصر، مسّت الحاجة إلى الذهاب إلى ما هو أبعد من الحسّ والظاهر في عصر ما بعد الحداثة. ولكن كما سبق أن ذكرنا فإن ثقافة ما بعد الحداثة لم تكن لتتقبّل إعادة إحياء ما فوق الروايات العامة والقراءات اليقينية والحتمية فيما يتعلق بما وراء الحس؛ بمعنى إحياء الأديان الأصيلة. والذي أمكن له أن يملأ الفراغ في البين هو توظيف مفردة الروحانية المبهمة والغامضة التي لم تكن دينًا ولا عدمًا للدين، فقد كانت شيئًا بين هذا وذاك، حيث كان يمكنها أن تكون محملاً لبيان القراءات النسبية وغير القطعية للأمور ما فوق الحسية.

إن الروحانيات الجديدة وإن كانت تتهرّب من الهويات الدينية الأصيلة، ولكنها قد اختلقت لنفسها هويات أخرى، ومن بينها «الروحانية اللادينية». إن الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم روحانيين لا دينيين، يسعون ـ من خلال توظيفهم لغموض مفردة الروحانية إلى القول بوجود تقابل بين الدين والروحانية ، وتسمية تديّنهم الشخصي والمتحرر والتجريبي والمستفهم وغير المقيّد بالمباني الاعتقادية والعملية معنوية وروحانية، ويصنعون لأنفسهم مرجعية بديلة عن مفهوم الدين.

الهوية الجديدة لـ (SBNR)

إن الروحانية الجديدة ظاهرة ثقافية واتجاه مستحدث في حقل التديّن. ولكن بسبب الاتساع المتزايد لهذا الاتجاه والحاجة الطبيعية للأشخاص في امتلاك الهوية، فقد

ظهرت في السنوات الأخيرة ـ بناء على هذا النمط والاتجاه ـ هوية شبه دينية مستحدثة، يطلق عليها اختصارًا عنوان (SBNR)[١]؛ بمعنى أنه بسبب زيادة أعداد الأشخاص الذي يعتبرون نمط حياتهم روحانيًا، ولكن ليس دينيًا بالضرورة، تم بمرور الوقت جعل هوية دينية جديدة يشار إليها بهذه العبارة الإنجليزية اختصارًا[٢].

إن هذه الهوية الجديدة التي تبلورت في حدود عام ٢٠٠٠ م، كانت نتيجة لاستقرار وتثبيت الخطاب الجديد للروحانية المستحدثة في العالم الغربي. وبطبيعة الحال ـ كما يذهب ميريل هاوكينز[٣] إلى الاعتقاد ـ فإن هذا الاسم مصطلح عام وكلي يُشار به إلى أولئك الذين يحلو لهم تعريف هويتهم المعنوية والروحانية في عدم التدين، وهم يشكلون طيفًا واسعًا لا يمكن سؤالهم ما هو مفهوم الروحانية من وجهة نظرهم، بل بالأحرى يجب سؤالهم ما هو عدم مفهوم الروحانية من وجهة نظرهم[٤]. وبعبارة أخرى: إن هؤلاء الأشخاص هم ـ في ذات الالتفات إلى الأمور الروحانية ـ متسائلون يشتركون في نقطة واحدة، وهي أنهم يشككون في مرجعية وقطعية الدين والمعنوية التعبدية للدين، وإنما يمكن اعتبارهم بوصفهم أصحاب هوية مستقلة عندما يُسألون: ما هو دينكم؟ وقد يكون جوابهم في الغالب: نحن روحانيون لا

---

١. إن الروحانية المتهربة عن البنيوية قد اكتسبت ـ بطبيعة ـ الحال هوية اسمية أخرى غير الـ (SBNR) أيضًا. فقد أظهرت تحقيقات المركز التحقيقي بيو في تقرير له صدر عنه عام ٢٠١٢ م، أن بعض الروحانيين البنيويين أخذوا في الأعوام الأخيرة يطلقون على أنفسهم عنوان الـ (Religious Nones). إن هذا المصطلح يشير إلى هذه الظاهرة، حيث أخذ الكثيرمن الأفراد في الولايات المتحدة الأمريكية يؤشرون عند ملء الاستمارات الرسمية على خانة (لا شيء من ذلك) الموجودة كقسيم للخانات الأخرى والتي تتضمن الإسلام والمسيحية واليهودية. وفي الأعوام الأخيرة حيث تفوّق عدد الذين يشيرون إلى هذه الخانة على بعض الأديان الرسمية، فقد أخذت تتبلور هوية دينية جديدة لهؤلاء الأفراد تحت عنوان الـ (Religious Nones). في ضوء تحقيقات المركز التحقيقي بيو هناك ما نسبته ٦٠٪ تقريبًا ـ من الذين يؤشرون على خانة (لا شيء من ذلك) ـ هم متدينون في الواقع، ولكنهم يدينون لغير الأديان الرسمية، وإن نسبة الثلث من هؤلاء يعتبرون أنفسهم معنويين، ولكنهم في الوقت نفسه لا ينتسبون إلى دين بعينه. ولكن حيث أن هناك الكثير من هؤلاء الأشخاص لا يعتبرون أنفسهم معنويين بالضرورة، فإن هوية الـ (Religious Nones) لم يتمّ لحاظها في هذه الدراسة.

2. Spiritual but not religious
3. Hawkins
4. Hawkins, "Personal Spirituality", P52.

دينيون! وشيئًا فشيئًا أصبحت هذه العبارة المختصرة ـ أي (SBNR) ـ في حدّ ذاتها اسمًا وعنوانًا في عرض الإسلام والمسيحية أو حتى البوذية.

وبطبيعة الحال وعلى حدّ تعبير تشندلر، في أواخر القرن العشرين للميلاد عندما كان يُسأل هؤلاء الأشخاص: ما هو دينكم؟ كانوا يكتفون بمجرّد القول: إنهم ليسوا متدينين، أو يقول أحدهم: لا أدري كيف أقول! لقد كنت متدينًا في السابق، ولكن من الصعب الآن بيان ذلك أو تعريفه. لقد ترعرعت ونشأت على تعاليم المسيحية ... . أرى أن الأديان واحدة، وما إلى ذلك من العبارات. وبعبارة أخرى: إن هؤلاء الأشخاص عندما كان يتم سؤالهم عن دينهم، لم يكونوا يستطيعون نسبة أنفسهم إلى أحد الأديان المعروفة رسميًا، وفي الوقت نفسه لم يكونوا يستطيعون اعتبار أنفسهم من دون دين أو ملحدين أو لا أدريين[1]. ولهذا السبب فقد اكتسبوا هوية بينية، ومع مرور الوقت صار يتم التعبير عن هذه الهوية بمصطلح الـ (SBNR).

إن هؤلاء الأشخاص ينتمون في الغالب إلى الطبقة المثقفة[2]، وينحدرون في العادة من أسر متديّنة[3]، وهم على الرغم من تشبّثهم بالروحانية، يعمدون إلى انتقاد الأديان الرسمية، وعلى حدّ تعبير أحد الباحثين: إن روحانية هؤلاء الأشخاص بمنزلة نقد الدين[4]. بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص يُعد إنكارهم لأبعاد من تراثهم الديني الموروث من العناصر الأولية للروحانية والمعنوية، رغم حملهم لعناصر من ماضيهم الديني ـ أي الدين الذي ورثوه ـ في صلب روحانيتهم الهجينة[5].

على الرغم من أن هؤلاء الأشخاص في البلدان الأنجلوأمريكية يفضلون تسمية الـ (SBNR)، إلا أن المحققين في هذا التيار قد أشاروا إلى هذا التيار الديني بأسماء وعناوين أخرى، من قبيل: الدين المالئ للفجوات؛ بمعنى أن الشخص من هؤلاء لا

---

1. Siobhan Chandler, "Spiritual But Not Religious".
2. Chandler, *The Social Ethics of Religious Unaffiliated Spirituality*, P.70.
3. Zinnbauer, Pargament, Cole, Rye, Butter, Belavich, Hipp, Scott, and Kadar, “Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy”, P561.

٤. طالبي دارابي، طالبي، موحدي، نوربخش، *فرقه گرائي جديد در ايران: تحليل جامعه شناختي عرفان هاي نو ظهور در ايران* (الفرَق الجديدة في إيران: تحليل اجتماعي لأنواع العرفان المستحدثة في إيران)، ص ٢٠٣.

٥. المصدر أعلاه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

يريد أن يفقد هويته الحداثوية، ويرفض الدين بشكل قاطع، ولكنه يتبنى بعض عناصر الدين تحت عنوان الروحانية لكي يسدّ بها فجوات العقيدة الحداثوية. أو يُسمونه بالدين غير المرئي، والدين الفردي والشخصي النافي للدين الرسمي[١]. وهكذا هناك أسماء وعناوين أخرى، من قبيل: الدين غير المتشكل، والدين المختلق، والدين المخفف ومنزوع الدسم، أو الدين العلماني[٢]. أو يطلقون على هذا النوع من الروحانية بعض الألقاب من قبيل: روحانية البرجر كنج (عن بليك)، والروحانية التجارية (عن جوردن)، وروحانية السَلَطة (عن سيبتشن)، والروحانية على الطريقة الشخصية (عن دانيل)[٣]، والروحانية بالماركة الأمريكية المسجّلة (عن لينتش). ولكن كما سبق أن ذكرنا فإن العنوان والاسم الذي يفضل هؤلاء إطلاقه على أنفسهم، والذي شاع استعماله منذ عام ٢٠٠٠ للميلاد فما بعد، وأخذ ينتشر بشكل متزايد على مواقع التواصل الاجتماعي والاستمارات الإدارية والوظائف والمهن والأروقة الاجتماعية هو الـ (SBNR)، بمعنى: «الروحانية اللادينية»[٤].

ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن هذا العنوان إنما هو عنوان شعبي وغامض لهذا التيار، وإن الجماعات الروحانية المختلفة إنما يستخدمون هذا العنوان في ضوء هذا الوجه المشترك، وهو اعتبارهم أنفسهم لا ينتمون إلى أيّ دين، بيد أنه ليس عنوانًا مناسبًا للاستعمال في التحقيقات الجامعية والعلمية. ولكي نتمكن من استعمال هذا العنوان في التحقيقات العلمية، يجب إخراج مجموعة فرعية من الأفراد الذين يستخدمون هذا العنوان من دائرة شمول هذا الفظ، كي نعمل على توحيد مصاديقه إلى حدّ ما. وكما يقول تشندلر: من الأفضل اعتبار الروحانية بوصفها نقدًا للدين ضمن مجموعتين، وهما: (SBNR) (بمعنى: الروحانية ولكن اللادينية)،

---

١. نظرية توماس لاكمن، نقلاً عن: باستاني، وآخرين، «مروجان رفتارهاي نوين ديني: مطالعه موردي جمع هاي با رويكرد روان شناي و عرفان» (الدعاة إلى سلوكيات الدين الحديث)، ص ٩٦.

٢. باستاني وآخرين، «مروجان رفتارهاي نوين ديني: مطالعه موردي جمع هاي با رويكرد روان شناي و عرفان» (الدعاة إلى سلوكيات الدين الحديث)، ص ٩٥.

3. Gianarkis, *Spiritual But Not Religious*, P8.

4. Spiritual But Not Religious

و(SDNR) (بمعنى: الروحانية ولكن اللادينية قطعًا)[1]، واعتبر مجموعة أخرى أصغر، أي: الذين يتبنون روحانية لا دينية، دون إحالة إلى أي جزء من الدين، خارجة عن دائرة البحث[2]. وذلك لأنهم يعتبرون أنفسهم غير منتمين إلى أيّ دين بشكل كامل، ومن هنا توجد هويات محدّدة أخرى، من قبيل: الإلحاد، واللاأدرية أو الإنسانوية، التي يمكن نسبتها إليهم، أو يمكنهم أن ينسبوا أنفسهم إلى واحد من حركات العصر الجديد، من قبيل: الثيوصوفية[3]، والفلسفة الاستعلائية[4]، والـ (UFO)، أو الفكر الجديد[5].

فيما يتعلق بالتحقيقات والدراسات الجامعية حول هذه الهوية الجديدة، يجب القول: إن الكتاب المستقل والعلمي الأول بشأن هذا التيار ـ وبطبيعة الحال دون الالتفات إلى التمايز بين الـ (SBNR) و(SDNR) ـ يعود إلى العام ٢٠٠١ للميلاد، هو الكتاب الذي ألفه روبرت فولر[6] بعنوان: (روحاني ولكن غير ديني: معرفة أمريكا من دون كنيسة)[7]. لقد تعرّض فولر من أجل شرح هذه الهوية الجديدة ـ بوصفها ظاهرة مستقلة ومستحدثة ـ إلى بيان ثلاثة أنواع من التيارات غير المؤسسة وغير التابعة إلى الكنيسة في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية. إنه في ضوء التحقيقات الموجودة قال بأن هناك تقريبًا واحد من بين كل سبعة من السكان الأمريكيين لا يهتمّ بالدين، ولا يبدي تعلقًا بالمؤسسات الدينية المعترف بها[8]. يعمد فولر إلى إدراج هؤلاء الأفراد ضمن ثلاث مجموعات، وذلك على النحو الآتي:

١. الأشخاص الذين لا هم متديّنون ولا هم روحانيون. وهؤلاء الأشخاص هم في الغالب من المستنيرين والمتعلمين الذين كانوا يُسيئون الظن بالدين، ويحملون رؤية وعقيدة علمانية ومادية.

---

1. Spiritual But Definitely Not Religious
2. Chandler, *The Social Ethics of Religious Unaffiliated Spirituality*, P. 41.
3. Theosophy
4. Transcendentalism
5. New Thought
6. Robert C. Fuller.
7. Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America
8. Fuller, Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America, P.2.

٢. الأشخاص الذين لا يُبطلون الدين الرسمي والكنسي، ولكن صلتهم بالدين الرسمي باهتة، وذلك طبعًا لا لأنهم يوجهون انتقادات للدين الرسمي من منطلق عقائدي، بل لانشغالهم اليومي وعدم اهتمامهم أو حياديتهم؛ فلا تجد منهم على المستوى العملي نشاطًا دينيًا كنسيًا كبيرًا سوى ما يكون منهم عرَضًا وفي بعض المناسبات المسيحية الخاصة.

٣. الأشخاص الذين يعرّفون الدين ضمن نطاق واسع، ويُبدون تعلّقًا بالمسائل الروحانية؛ ولكن بسبب انتقادهم للدين الرسمي يواصلون التنكر للدين الرسمي ولا يبدون تعلقًا به. ويذهب روبرت فولر إلى الاعتقاد بأن الجماعة الأكبر من الأفراد المتنكرين للدين الرسمي في الولايات المتحدة الأمريكية ـ الأشخاص المعرضون عن الكنيسة ـ ينتمون إلى هذه المجموعة الثالثة[١]. إن هؤلاء الأشخاص الذين يرون الدين الرسمي مفتقرًا إلى الحيوية الروحانية والمعنوية، يعرّفون اليوم عن أنفسهم بوصفهم «روحانيين ولكن ليسوا متدينين»، وهم يشكلون تقريبًا ما نسبته نصف الأشخاص الذين لا ينتمون إلى الكنيسة[٢].

وبطبيعة الحال فإن روبرت فولر ـ بغض النظر عن التحليلات الخطابية ـ يرى في بيان هذه الظاهرة وعلى أساس رؤية تاريخية أنها تمثل استمرارًا للحركات الروحانية والمعنوية المتنكرة للكنيسة في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية، والتي كانت منذ المرحلة الاستعمارية الأمريكية فصاعدًا تقدّم للناس قراءات بوصفها بديلاً عن الدين الرسمي[٣]. فهو يرى أن جذور الـ (SBNR) تعود في التاريخ الأمريكي إلى تيارات،

---

1. Ibid, P.3 – 4.
2. Ibid, P.5.
3. Ibid, P10.

من قبيل: السفيدنبورية[١]، والميسمرية[٢]، والفلسفة الاستعلائية[٣]، وكذلك حركات من قبيل: الروحانية[٤]، والفكر الحديث[٥]، والثيوصوفية[٦]، التي حظيت بشعبية في أوساط الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للميلاد[٧].

وهذه ـ بطبيعة الحال ـ واحدة من تعقيدات البحث حول الروحانية الجديدة والمستحدثة، وما إذا كان يجب اعتبارها ـ كما قال روبرت فولر وآخرون من أمثال هنينجراف ـ امتدادات للحركات الباطنية والتيارات السرّية، أم يجب اعتبار هذه الظاهرة ـ بالإضافة إلى أوجه الشبه الموجودة بينها وبين التيارات الروحانية القديمة الناقدة للدين ـ ظاهرة مستحدثة بالكامل، والقول بأنها من ثمار ونتائج منهج ما بعد الحداثة. في ضوء المباني النظرية لهذا التحقيق القائل بأن المفهوم الجديد للروحانية وظاهرة الـ (SBNR) ناشئة ومنبثقة عن خطاب ما بعد الحداثة، تنحصر هذه الصلة بمجرّد الشبه الظاهري، ولا يمكن اعتبار الروحانية الجديدة استمرارًا للتيارات الباطنية القديمة التي كانت تسير بالتوازي مع الدين. وبطبيعة الحال لكي نتمكن من بيان أيّ واحد من تفريعات الروحانية الجديدة يُعدّ أمرًا بديعًا وغير مسبوق، وأي واحد منها كان له نماذج في الحركات والتيارات السابقة، يجب العمل على بيان الحدود الداخلية لخطاب الروحانية الجديدة والمستحدثة. وبعبارة أخرى: يجب تحديد جزئيات وتفاصيل خطابات هذه الروحانية المستحدثة.

المساحة السكانية لهذه الظاهرة في الولايات المتحدة الأمريكية

أجرى المركز التحقيقي بيو في عام ٢٠١٢ م، دراسة في الولايات المتحدة الأمريكية حول الاتجاهات الجديدة فيما يتعلق بتديّن الأمريكيين، وقد رصدت هذه الدراسة نموًّا ملحوظًا في عدد التيارات التي لم تكن ملحوظة في السابق. وعلى الرغم من

1. Swedenborgism
2. Mesmerism
3. Transcendentalism
4. Spiritualism
5. New Thought
6. Theosophy
7. Ibid, P11.

تركيز دراسات هذا المركز في عام ٢٠١٢ م على ظاهرة اللامنتمين ـ وهم الأشخاص الذين يصنّفون أنفسهم في خانة عدم الانتماء أو التبعية إلى أيّ واحد من الأديان الرسمية ـ ولكن تم التعرّف من بين هؤلاء على بعض الأشخاص الذين لا ينتمون إلى الديانات الرسميّة، ولكنهم على الرغم من ذلك يعرّفون أنفسهم بأنهم روحانيون. لقد تمّ السعي في التقرير التحليلي لهذا المركز ـ عبر ثلاثة أنواع من الأنظار إلى الإحصاءات الموجودة ـ إلى إظهار كثرة عدد الأشخاص الذين يعرّفون عن أنفسهم بأنهم روحانيون ولكن لا متدينون.

بالنظر إلى عدد السكان البالغين في مجموع الولايات المتحدة الأمريكية، قال ٦٥٪ منهم إنهم متدينون؛ أي أنهم ينتمون إلى واحد من الأديان الرسمية، وقال ١٥٪ منهم إنهم لا متدينون ولا روحانيون. إلا أن ١٨٪ منهم ينتمون إلى الروحانية اللادينية. وبعبارة أخرى: إن من بين كل خمسة أشخاص ـ طبقًا لهذه الدراسة ـ هناك شخص واحد يعتبر نفسه روحانيًا ولكن لادينيًا.

طبقًا لتحقيقات هذا المركز، يذهب ٣٧٪ من الأشخاص الذي يعتبرون أنفسهم غير منتمين إلى الأديان الرسمية؛ يرون أنفسهم روحانيين ولكنهم غير متدينين[١]. وبطبيعة الحال فإن دائرة اللامنتمين إلى الأديان الرسمية، تشمل جماعات أخرى أيضًا. فمن بين هؤلاء اللامنتمين ما نسبتهم ٣٤٪ من الملحدين واللاأدريين، و٣٩٪ من الذين لم ينسبوا أنفسهم إلى مذهب أو تيار خاص، وأظهروا حيادية ولا أباليّة تامّة.

ولو ألقينا نظرة على المجتمع الإحصائي للأشخاص الذين قالوا بانتسابهم الديني، فقد أظهرت التحقيقات أن ٧٥٪ من هؤلاء الأشخاص ينتمون إلى أحد الأديان الرسمية والمعترف بها، وأن ١٥٪ منهم يعتبرون أنفسهم روحانيين لا متدينين، وما نسبته أقل من ٨٪ قالوا إنهم لا ينتمون إلى الروحانية ولا إلى التديّن[٢].

---

1. Funk, "*Notes" on the Rise: One – in – Five Adults Have No Religious Affiliation*, P41.
2. Ibid, P. 42 – 44.

بالنظر إلى هذه الدراسات الإحصائية ذات المستويات الثلاثة، يجب القول إنه على الرغم من ان عدد الأشخاص الروحانيين واللادينيين ليس هو الغالب، ولكن بالنظر إلى نسبتهم البالغة حوالي ٢٠٪ من سكان الولايات المتحدة الأمريكية، فإن عدد هؤلاء الأشخاص يزيد على أعداد المسلمين واليهود، بل وحتى الملحدين أنفسهم.

ومن الملفت أن نعلم أنه في ضوء تحقيقات هذا المركز، هناك ما نسبتهم ٩٢٪ من الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم روحانيين ولكن غير متدينين، يؤمنون بوجود الله سبحانه وتعالى[1]، وإن ما نسبته ٤٤٪ منهم يمارسون طقوسًا عبادية يومية. وفي ضوء ما تقوله تحقيقات هذا المركز فإن مقدار العبادات اليومية لهؤلاء الأشخاص يتساوى مع عبادة وأدعية المتدينين والحياديين دينيًا[2]. إن هؤلاء الأشخاص يميلون في العادة من الناحية السياسية إلى الليبرالية، ويجنحون نحو الحزب الديمقراطي أكثر من المتدينين[3]. إن مشكلة هؤلاء الرئيسة مع الأديان الرسمية تكمن في أنهم يرون أن هذه الأديان الرسمية تنتمي إلى مصادر السلطة والثروة، وأن هذه الأديان قد أفرطت في التدخل في السياسة، وأنها تسعى إلى إصدار الأحكام ووضع القواعد الكلية[4].

اختلاف الـ (SBNR) عن نظائرها

طبقًا للتحليلات التي تعرّضت لتشخيص حدود وأبعاد روحانية ما بعد الحداثة، (من قبيل دراسة روبرت فولر)، قد لا يمكن تشخيص حدود هذه الظاهرة بالقياس إلى التيارات السرية والباطنية التقليدية (المخفيون)[5]، وكذلك حدودها مع تيار العصر الجديد ما بين عقد الستينات والثمانينات من القرن العشرين للميلاد، بشكل دقيق. إن هذه التيارات الثلاثة ـ التيار الروحاني ما بعد الحداثوي، والتيارات الباطنية، وتيار

---

1. Ibid, P. 46.
2. Ibid, P.45.
3. Ibid, P.47.
4. Ibid, P.41.
5. Occults

العصر الجديد ـ تشترك في هذه النقطة، وهي أنها في عين الاهتمام بما فوق المادة أو الظاهر (الروحانية)، لا تنتمي إلى الأديان الأصيلة والرسمية، بيد أن الاختلاف يكمن في أن ظاهرة الـ (SBNR) أو الروحانية ما بعد الحداثوية متفلتة من المرجعية ومن البنيوية أيضًا؛ بمعنى أن لها هوية عائمة[١]. ولكن على الرغم من أن التيار الأول من العصر الجديد لم يكن يقبل بالمرجعية الدينية التقليدية، إلا أنه كان يحتوي على ميتافيزيق إيحابي ويعمل على تقديم معايير محددة، وله منهج واضح، حيث يعمل على إدارة تجارب الأشخاص[٢]. وعلاوة على ذلك فإن حركة العصر الجديد ترى طريقها منفصلاً عن الدين بالكامل، وتعدّ بديلاً عن الأديان. ولهذا السب فإن تشاندلر يعمل على تعريف تيار العصر الجديد بوصفه مصداقًا لروحانية الـ (SDNR)[٣].

وفيما يتعلق بالتيارات السريّة والباطنية، يجب القول أيضًا: على الرغم من أن هذه التيارات لا تؤمن بمرجعية الأديان الرسمية، إلا أنها بلحاظ الاعتقاد ترتبط بالخطاب التقليدي، ولها مرجعية أخرى، وتتمّ إدارتها على أساس سلسلة مراتبها ومنظومتها المرجعية. ومن هذه الزاوية يمكن بيان اختلاف روحانية ما بعد الحداثة عن التيارات الدينية المستحدثة أيضًا. وكذلك في التيارات الموسومة بـ (NRMS) على الرغم من تجاوز إشكال تأسيسية ورسمية الأديان، وتمّ تقديم قراءات متمّمة أو بديلة للأديان الرسمية، بيد أن هذه المذاهب الدينية المستحدثة، تقدّم بنفسها بنية ونظامًا مرجعيًا جديدًا، ولا تعمل ـ مثل روحانية ما بعد الحداثة ـ على نفي جميع الأنواع البنيوية الأخرى.

والاختلاف الآخر لهذه التيارات عن روحانية ما بعد الحداثة يكمن في أن روحانية العصر الجديد والروحانية الباطنية، بل وحتى الحركات الدينية المستحدثة كان كل واحد منها يعتبر في مهده مناهضًا للثقافة[٤]، إلا أن روحانية الـ (SBNR) ليست ضد الثقافة أو غير معيارية، وحيث أنها تكون منسجمة ومتناغمة مع الرؤية الكونية لما

---

1. Chandler, *The Social Ethics of Religious Unaffiliated Spirituality*, P52.
2. Taves and Kinsella, "Hiding in Plain Sight", P. 84.
3. Chandler, *The Social Ethics of Religious Unaffiliated Spirituality*, P. 45.
4. Chandler, "The Social Ethics of Religious Unaffiliated Spirituality", P45.

بعد الحداثة، فإنها تعدّ أمرًا موافقًا للثقافة[١]. كما أن هذا النوع من الروحانية ينتشر بين عامة الناس بوصفه ثقافة، خلافًا للروحانية الباطنية وروحانية العصر الجديد التي كانت في الغالب خاصة بطبقة معيّنة أو لخواص الناس.

وبعبارة أخرى وبنظرة منهجية إن الروحانية الباطنية ـ من قبيل: الروحانية الهرمسية أو الميثرائية أو الماسونية ـ ترتبط بالرؤية التراثية. إن الحركات الدينية المستحدثة أو الروحانيات المذهبية (NRMS) من قبيل: الأكنكار[٢]، وتي. [أس][٣]. أم[٤]، وحركة هاري كريشنا[٥]، وفالون دافا[٦]، ترتبط بالمعتقدات الحديثة، وذلك لأنها كانت تمتلك نظامًا وبنية، وتنشد التبعية. وإن تيار العصر الجديد[٧] يرتبط بمرحلة العبور إلى ما بعد الحداثة الذي هو على الرغم من كونه متفلتًا من الأصالة والمرجعية، إلا أنه ميتافيزيقي ويشتمل على أصول تعاليم واحدة. إن روحانية الـ (SBNR) ترتبط

1. Shimazono, “New Age Movement or New Spirituality Movement and Culture”, P121.

٢. الأكنكار: مأخوذة من اللغة السنسكريتية (Eckankar) بمعنى الفطنة والحضور الواعي والمتصل مع الحق. يعتبر مذهبًا أمريكيًا أصيًا أسسه شخص عسكري أمريكي اسمه بال تويتشل (١٩١٠ ـ ١٩٧١ م). وأخذ ينتشر في العالم بالتدريج، وأخذ البعض بتأليف كتب حوله بحيث بلغ عددها اليوم ٥٦ كتابًا، وأهمها (أسنان النمر) لبال تويتشل، و(نسيم التغيير) لهارولد كلمب،يعتبر (سفر الروح) أهم عنصر في هذا المذهب. ولهذا المذهب جذور في مذهب (اليوغا) الروحي في الهند أيضًا. (المعرّب).

٣. ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا لم تكن في الأصل. (المعرّب).

٤. (TSM): مختصر لعبارة: (Technical Self Meditation): فرقة تعتمد أساليب التأمّل (وهي خليط من البوذية وبعض المذاهب الأخرى من قبيل الهندوسية والزرادشتية. وترى أن الله حالّ في داخل الأشخاص، وأن الله هو الحبّ. (المعرّب).

5. Hare Rama Hare Krishna

٦. فالون دافا أو فالون غونغ: تمرينات روحانية نشأت في الصين سنة ١٩٩٢ م على يد لي هونغجي. يقوم الأشخاص الذين يتبعون ممارسات فالون دافا بالقيام بخمسة تمارين بالإضافة إلى قراءة كتب لي هونغجي. هناك حوالي سبعون مليون شخص في الصين من أتباع هذه الممارسات حسب إحصائيات الحكومة في عام ١٩٩٨ م. وقد اعتبرها الحزب الصيني الحاكم حركة محظورة. (المعرّب).

٧. وبطبيعة الحال فإن المرجعية الفكرية لتيارات العصر الجديد تنتمي في الغالب إلى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر للميلاد؛ حيث ينتمي مزمر و إيمانوئيل سفيدنبوري إلى القرن الثامن عشر للميلاد، وينتمي بلافاتسكي إلى القرن التاسع عشر للميلاد، بيد أن أعمالهم وأساليبهم المعنوية، كان لها بالغ التأثير على أنصار عصر النهضة الجديدة (في عقد الستينات والثمانينات من القرن العشرين للميلاد).

بمرحلة ما بعد الحداثة التي هي متفلتة من المرجعية، وبالإضافة إلى ذلك لا تمتلك أصول تعاليم ومنهج واحد ومحدد، وإن الذي يستوجب ارتباط وتماسك أنواعها الداخلية ـ أي أنواع روحانية ما بعد الحداثة ـ ببعضها، إذا ما استثنينا نقد الدين، هو التأكيد على امتلاكها لطريقتها الخاصّة في النزعة الروحانية، والتي يتم التعبير عنها بالنزعة الأنفسية.

معرفة أنواع الروحانيات اللادينية

من الصعب تصنيف أتباع النزعة الروحانية اللادينية؛ وذلك لأن الحالة الزئبقية والتشكيكية والتفلّت من البنيوية، يحول دون تحقيق هذه الغاية. ومع ذلك فقد عمدت ليندا ميركادنته[1] في أحدث تحقيقاتها حول الروحانية اللادينية أو الـ (SBNR)، في ضوء العديد من اللقاءات والحوارات ـ التي أجرتها مع أتباع هذا النوع من الروحانيات ـ إلى تقسيمهم إلى خمسة أقسام، وذلك على النحو الآتي:

القسم الأول: المعاندون. هناك من الروحانيين اللادينين جماعة تعادي الدين الرسمي، ومن هنا فإنهم يُسمّون أنفسهم بالروحانيين وليس الدينيين، ليسجلوا بذلك اعتراضهم على الدين. إن هؤلاء الأشخاص لا يتحمّلون أو يطيقون التبعية للدين الرسمي، ويسعون ـ من خلال التشكيك وسوء الظن بالدين ـ إلى تحديد وبيان حدود تجاربهم وأساليبهم الروحانية التي تميّزهم من الدين الرسمي.

القسم الثاني: الهواة. إن هؤلاء الأشخاص ينظرون إلى الأديان والروحانيات بوصفها تمارين موردية وتطبيقية، وإن كانوا لا يتوقعون منها تنظيم القواعد العامّة والأصول الكلية لحياتهم. ولكن يمكن لها أن تكون ناجعة في بعض الموارد. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن هذه التمارين يمكنها بشكل جزئي أن تعمل على تحسين الحياة، وتخفيف الضغوط النفسية، أو أن تعمل على إيجاد الحماية الروحية وتسكين الأحاسيس والمشاعر. إن هذا النوع من الاتجاهات هو ذات الاتجاه الذي

---

1. Linda A. Mercadante

أطلق عليه كريستيان سميث[1] وميليندا لوندكويست دينتون[2] عنوان الاتجاه الاستشفائي والعلاج[3] بالدين والروحانيات.

القسم الثالث: الحائرون. هناك بعض الروحانيين الباحثين الذين يدفعهم فضولهم بحيرة متواصلة من أجل العثور على أفضل الطرق وأنجع الأساليب الروحية، ولكنهم على كل حال لا يهتدون سبيلاً ولا يعثرون على أيّ طريق في مسيرتهم العملية، وسوف تتحول حيرتهم بالتدريج لتكتسب موضوعية بالنسبة إليهم، وبذلك يحصلون على هويتهم ضمن هذا الإحساس والشعور. ويمكن تسمية هؤلاء الأشخاص بالسائحين الروحانيين؛ حيث لا يستقرّ بهم المقام في أيّ واحد من المنازل، وحيث أنهم لا يجنون أيّ نفع من النتائج التي يتوصّلون إليها، وإنما يراكمون جهودهم ومساعيهم ويضيفونها إلى قائمة أعمالهم ونشاطاتهم، يمكن تسميتهم بأصحاب الإرشيف الروحاني والمعنوي.

القسم الرابع: السالكون. وهم جماعة يسمون أنفسهم بالروحانيين اللادينيين من حيث أنهم يسعون إلى إحياء وإعادة بناء طريق الروحانية في داخل دينهم الذي يحتفظون به في ذواتهم. وبعبارة أخرى: إن هؤلاء الأشخاص يعتبرون أنفسهم ناقدين ومصلحين للظاهرية والتفكير القشري في تراثهم الديني، ويسعون من خلال عنوان الروحانية إلى إظهار دينهم بوصفه دينًا حيويًا ولاقشريًا[4].

القسم الخامس: المهاجرون. المجموعة الأخرى هم الأشخاص الذين انفصلوا عن هويتهم الدينية، ودخلوا في هوية دينية أخرى، حيث يتصوّرونها هوية روحانية. ولكن حيث أنهم لا يكونون قد عثروا على موضعهم ومكانهم في الهوية الجديدة،

---

1. Christian Smith
2. Melinda Lundquist Denton
3. Therapeutic

٤. ومن الملفت أن نعلم أن عدد السالكين ـ بحسب مقولة ليندا ميركادنته ـ هو الأقل من بين هذه الأقسام الخمسة. وربما يعود السبب في هذا الأمر إلى طبيعة التفنن وطلب الراحة والدعة بين المنتسبين إلى الروحانية الجديدة. (Mercadante, *Belief without Borders*, P. 60).

فإنهم في هذه المرحلة يطلقون على تطابقهم مع المرحلة الجديدة عنوان الروحانية اللادينية[١].

والنقطة الهامّة الأخرى هي أنه على الرغم من التمييز في القسم السابق بين الروحانية من دون الدين وبين تيار العصر الجديد والتيارات الباطنية وكذلك الفِرَق المستحدثة، إلا أن هذا التمايز لا يعني عدم استفادة الـ (SBNR) من هذا التيارات. وهذا الأمر يؤدّي إلى ازدياد التنوّع الداخلي لظاهرة الـ (SBNR) أيضًا. كما أن تيار العصر الجديد قد استفاد الكثير من باطنية العالم القديم والباطنية الحديثة ـ من قبيل: الفلسفة الاستعلائية، والميسمرية أو السفيدنبورية ـ والأديان الشرقية[٢]. إن الأشخاص الذين يعتبرون أنفسهم من الـ (SBNR) قد يمكنهم ـ بالإضافة إلى الاستفادة من الأديان الرسمية ـ أن يستفيدوا الكثير من التيارات الباطنية القديمة والحديثة، ومن أفكار العصر الجديد أو المدارس التنويرية الدينية والفلسفية أيضًا. إن أعمال الكتّاب والمؤلفين من أمثال: هنري ديفد ثورو[٣]، ورالف والدو إمرسون[٤]، ورامبرانت[٥]، وترجمات واقتباسات الأعمال والآثار الشرقية، من قبيل: نصوص الخيام النيسابوري، وحافظ الشيرازي، أو النصوص المقدسة من قبيل: داو دي جينغ[٦]، وسورة النيلوفر[٧]، والبهاغافاد غيتا[٨]، والمدارس الفلسفية، مثل: الوجودية، وما بعد

---

1. Mercadante, *Belief without Borders: Inside the Mind of the Spiritual but Not Religious*, P.38 – 70.
2. Iyon, "*A Bit of a Circus" Religion*, P117.
3. Henry David Thoreau
4. Ralph Waldo Emerson
5. Rembrandt Harmenszoon van Rijn

٦. دا دي جينغ أو الداو ذات الكرامة: كتاب ألفه مؤسس الديانة الطاوية لاوتسو، حيث اختصر فيه حكمته. يتضمّن الكتاب ٨١ قصيدة قصيرة تناقش أفكارًا فلسفية. (المعرّب).

٧. سورة النيلوفر أو أو سوترة زهر اللوتس (Lotus Sutra): أحد أهم النصوص البوذية تأثيراً وتوقيراً. وهو الكتاب الرئيس الذي تمّ على أساسه إنشاء مدارس تيانتاي وتنداي وشونتاي ونيشيرين للبوذية. كما أنها مؤثرة في المدارس البوذية في شرق آسيا. (المعرّب).

٨. البهاغافاد غيتا(Bhagavad Gita): كلمة الـ (بهاغافاد) تعني الله أو الرب أو الإلهي، وترمز إلى السيد كريشنا. وكلمة (غيتا) تعني القصيدة أو الأنشودة المغناة. معلم البهاغافاد غيتا هو الربّ كريشنا الذي يشكل مع فيشنو وشيفا ثلاثي الآلهة العظام. (المعرّب).

الحداثة، والأصالة، والمدارس النفسية، من قبيل: علم النفس الإنساني ـ وأعمال إبراهام ماسلو، وغوردون ألبورت[١]، وإريك فروم[٢] وكارل غوستاف يونغ[٣] ـ ومعطيات ونتائج الفيزياء الكمية، بالإضافة إلى تعاليم الأديان الأصيلة، والمدارس العرفانية، والحركات الباطنية وشبه السرية، كلها يمكن أن تكون مصادر مجدية ومفيدة بالنسبة إلى الروحانية الـ (SBNR). وعلى حدّ تعبير أورسولا كينغ[٤]: إن روحانية ما بعد الحداثة تقع على مفترق أربعة طرق تقاطعت في نقطة القراءات الغربية للثقافات الشرقية، والحركات والتيارات الدينية المستحدثة، والنزعة الإنسانوية اللاأدرية، والسنن الدينية المطالبة بالترقّي، واتصلت ببعضها في ملتقى هذه النقطة[٥].

وبطبيعة الحال فإن روحانية ما بعد الحداثة ليست ظاهرة أنفسية بالكامل ولا هي روحانية سلبية تمامًا. فحيث أنها لا تنشأ في الخلأ الروحاني والمعنوي، وحيث يكون ادعاء الروحانية بحاجة إلى مران وممارسة، يمكن أن لنا أن نحدد عددًا من الاتجاهات العملية ـ مهما اعتبر الشخص اتجاهه مؤقتًا ـ بين هؤلاء الأفراد. بمعنى أنه بالنظر إلى الأفراد والجماعات التي تطلق على نفسها اليوم عنوان الـ (SBNR)، وتعمل على التعريف بنفسها في إطار نقد الأديان الرسمية، يمكن لنا مشاهدة مختلف الاتجاهات، وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الاتجاهات الملحوظة والمتداولة، وذلك على النحو الآتي:

١. القراءة الليبرالية والمطالبة بالترقّي أو القراءة الأخلاقية للدين الرسمي.

٢. القراءة الحرّة للباطنية وأنواع العرفان المحلي.

٣. تعريب نهضة العصر الجديد في تقديم نقد ما بعد حداثوي للدين الرسمي.

---

1. Gordon Allport
2. Erich Fromm
3. Carl Gustav Jung
4. Ursula King

٥. كينغ، «معنويت گرايي در عصر پسامدرن: ايمان و عمل در بسترهاي جديد» (الروحانية في عصر ما بعد الحداثة: الإيمان والعمل في الحواضن الجديدة)، ص ٦٢.

٤. الاستفادة العامية من علم النفس، ولا سيما منه علم النفس الإنسوي، وعلم النفس ما فوق الشخصي، في تقديم قراءات تطبيقية وشخصية للدين.
٥. الاستشراق ولا سيما استنساخ البوذية.
٦. الاهتمام بدين الرحمة، والتركيز على القراءات الرحمانية والعاشقة من الدين.
٧. تبسيط مفاهيم الفيزياء الكميّة من أجل شرح وتفسير العالم الواحد والعوالم الموازية.
٨. الاهتمام بتقنيات الطبّ التكميلي، والتمارين الجسدية في أنواع العرفان الموروث؛ لناحية سلامة الروح والجسد.
٩. استخدام تقنيات السحر الحديث، من قبيل الطاقة الإيجابية وتجسيم الأخلاق من أجل الحصول على الأفكار المادية والمعنوية.
١٠. الالتفات إلى معطيات الأديان المستحدثة بوصفها سنن منبثقة ومتماهية مع العصر الحاضر[١].

وكما سبق أن ذكرنا فإن خصيصة التفلّت في الروحانية الجديدة تستوجب أن لا يلتزم الفرد في أي منهج بجميع لوازمه بالضرورة، وقد يتحرّك ويتنقّل ـ من خلال التغيير في الأساليب أو التلفيق بين مختلف الأنماط ـ ضمن مختلف المناهج والاتجاهات للحصول على أسلوبه ونهجه الخاص في الروحانية. ومن الجدير ذكره أن تفاصيل الخطابات أو الأساليب المختلفة للروحانية العائمة[٢] الـ (SBNR) بسبب هذه الحالة الزئبقية وعدم التشخّص، قد لا تكون قابلة للتمييز بسهولة. والنقطة الأخرى التي تؤدّي إلى عدم تشخيص هذا النوع من الروحانية، وتجعل تمييزها أمرًا صعبًا ومعقدًا، هي أن الروحانيين الـ (SBNR) وإن كانوا في الآونة الأخيرة يعرّفون أنفسهم في

---

١. إن هذه الأساليب والمناهج الآنفة وإن كانت لا تمثل إحصاء لجميع الأساليب، إلا أنها تظهر الأساليب والمناهج المتداولة في الروحانية الجديدة، والتي تمّ إعدادها في ضوء رصد الجماعات الروحانية بمعزل عن الدين.

2. Fluid Spirituality

التقابل مع الدين، ويصنعون لأنفسهم هوية من خلال وصف أنفسهم بعبارة الروحانية ولكن غير الدينية، إلا أنهم ـ على حدّ تعبير تشندلر ـ لا يملكون في العادة فهمًا ومعرفة عن أسلوبهم الروحاني بشكل عام، ويجهلون مراجعهم الفكريين وأساليبهم الروحانية.

إن أكثر هؤلاء الأشخاص يظنون أنهم يمتلكون أسلوبًا حصريًا في الروحانية قلّما توصل إليه أحد وتمكن من الوصول في ذلك إلى مراتبهم، أو تمكن من أن يفكر مثلهم. ولكنهم مع ذلك ليس لهم علم بالخصائص الدقيقة لروحانيتهم. وعلى الرغم من إمكان مشاهدة جذور من الأساليب العشرة المتقدّمة في أفكار وأفعال هؤلاء الأشخاص، ولكنهم في أكثر الموارد لا يمتلكون معرفة بهذه المراجع الفكرية أو لا يرون أنفسهم أعضاء في أي فرقة أو جماعة روحانية. من ذلك مثلاً قد يتحدّث أحدهم عن الطاقة الإيجابية والطاقة العلاجية، دون أن يعرف الجذور الفكرية لهذين الأمرين؛ حيث تعود جذورهما لكل من فرانز ميسمر[1] أو هنري ديفد ثورو. وكذلك ربما قالوا بالعالم المتحد، ولكنهم لم يسمعوا باسم الأحادية[2] أبدًا، ولا يمتلكون إدراكًا عن الأفكار العرفانية والوحدوية أو حتى الأفكار العلمية الجديدة في الفيزياء الكمية، من قبيل نظرية الأوتار[3].

إن هؤلاء الأشخاص يأخذون عناصر روحانيتهم في الغالب من المصادر التي تكون في متناول أيديهم، ولا سيّما منها مصادر الأنترنيت والشبكة العنكبوتية ومواقع

---

١. فرانز أنطون ميسمر (١٧٣٤ ـ ١٨١٥ م): طبيب سويسري من القرن الثامن عشر للميلاد. اهتم بعلم الفلك والتنويم الإيحائي. (المعرّب).

2. Monism

٣. نظرية الأوتار أو النظرية الخيطية (String Theory): مجموعة من الأفكار الحديثة حول تركيب الكون. تنصّ هذه المجموعة من الأفكار على أن الفرميونات مكوّنة من أوتار حلقية مفتوحة وأخرى مغلقة متناهية في الصغر لا سُمك لها، وهي مليئة بالطاقة التي تجعلها في حالة من عدم الاستقرار الدائم وفق تواترات مختلفة، وإن هذه الأوتار تتذبذب وتتحدد وفقها طبيعة وخصائص الجسيمات الأكبر منها؛ مثل: الكواركات والإلكترونات. أهم نقطة في هذه النظرية أنها تأخذ بالحسبان كافة قوى الطبيعة، ومنا: الجاذبية، والكهرومغناطيسية، والقوى النووية؛ فتوحدها في نظرية واحدة تسمّى النظرية الفائقة. (المعرّب).

See: Chandler, “Spiritual But Not Religious”.

التواصل الاجتماعي، ولم يطلعوا في العادة على المصادر الأصلية لكل تيار فكري أو أسلوب روحاني، ولا يملكون اطلاعًا كافيًا عنها. ومن هنا ذهبت ليندا وودهيد إلى تسمية هذه الروحانية بـ «الروحانية الافتراضية» ـ الروحانية الأنترنيتية[١] ـ وذهب روبرت فاتنو إلى تسميتها بـ «الروحانية الملهوجة»[٢]. وإن أحد أهم أسباب تبلورها واتساع رقعتها يعود إلى استفادة الشباب والكبار في العصر الراهن من الأنترنيت[٣].

روحانية الـ (SBNR) في إيران

إن النقطة الأخرى هي أن الروحانية السائلة والزئبقية والمتفلّتة لما بعد الحداثة، ظاهرة تنتشر بشكل رئيس في البلدان الصناعية ـ ولا سيّما منها في أمريكا الشمالية وبريطانيا والبلدان الإنجلو / أمريكية ـ وإن الهوية الجديدة لما يُعرف بـ (SBNR) إنما تتبلور ضمن هذه المناطق الجغرافية. وإن عمدة التحقيقات والتنظيرات تدور حول هذه البقاع وترتبط بالمجتمعات ذات الخلفية المسيحية التي تخطّت مرحلة وشوطًا من العلمانية الرسمية والنزعة المادية، وقد دخلت الآن في مرحلة جديدة من العلمانية اسمها ما بعد النزعة المادية. ويمكن لهذه التحقيقات بطبيعة الحال أن تكون مجدية على مستوى التنظير ومن أجل الحصول على رؤية إجمالية تجاه الظاهرة الروحانية في إيران. ولكن بسبب الظروف الثقافية المختلفة، وكذلك الخلفية المتفاوتة من الناحية الدينية والسياسية في إيران، يجب أن تختص التحقيقات التجريبية في هذه الناحية، وأن يعاد تنظيم النظريات في ضوء تلك التحقيقات.

ولكن على نحو الإجمال ومن خلال البحث والتنقيب في مواقع التواصل الاجتماعي ـ ولا سيّما منها الفيسبوك ـ وفي مرحلة زمنية محددّة تبدأ من الشهر السابع (مهر) إلى الشهر الثاني عشر (اسفند) من عام ١٣٩٣ هـ ش [٢٠١٤ ـ ٢٠١٥م] لم نعثر على ما يُشر إلى وجود هوية خاصة وجديدة لـ (SBNR) بين الجماعات الروحانية الإيرانية. وعلى الرغم من مشاهدتنا لبعض الأنماط العشرة

1. Woodhead Heelas, “The Homeless Mind Today?”, P. 63.
2. Tinkering Spirituality
3. Wuthnow, *After the Baby Boomers: How Twenty – and Thirty – Somethings Are Shaping the Future of American Religion*, P. 20.

المذكورة آنفًا بين الجماعات الروحانية مورد البحث بشكل واضح، ولكن على كل حال لم تكن أيّ واحدة منها تنسب نفسها إلى الـ (SBNR)[١].

وبطبيعة الحال قد نسمع في بعض المحافل والأروقة عبارات من قبيل: «أنا لا أنتمي إلى مذهب، ولكني أعيش حياة أخلاقية»، أو «أنا لست مفرطًا في التقديس»، أو «إن ديني هو دين الإنسانية»، أو «ليس الدين هو المهم، بل المهم أن تتحلى بطهر القلب ونقاء السريرة»، ولكن لا يمكن حمل هذه العبارات من دون تحقيق على وجود هوية الـ (SBNR) في إيران. إن أهم التيارات الدينية الموجودة في إيران والتي تعارض أو تندرج خارج دائرة الدين الأصيل ـ الإسلام الرسمي ـ تعدّ جزءًا من الفِرَق الروحانية الجديدة، وإن الروحانية السائلة والزئبقية لما بعد الحداثة لم يُكتب لها الظهور العام والملحوظ في المساحات الثقافية العامة، باستثناء القليل من الموارد، كما في مشروع العقلانية والروحانية، ومشروع العرفان الجديد، والشبكات الاجتماعية المرتبطة بهذين المشروعين، من قبيل مجموعة «الأستاذ مصطفى ملكيان»، ومجموعة «الدكتور عبد الكريم سروش»، في القنوات الاجتماعية على الفيسبوك والتلغرام.

وذلك لأن الثقافة الاجتماعية الإيرانية تخوض الآن في الأساس مرحلة الاجتياز من مرحلة العبور من الأصالة إلى الحداثة، وليس هناك رواج للثقافة ما فوق العرفية أو ما بعد الحداثة في المجتمع، إلا ما كان منها في بعض الطبقات الاجتماعية ـ ولا سيّما منها طبقة الجامعيين أو المطّلعين على الثقافة الغربية ـ حيث يمكن العثور على آثار من هذه الثقافة. وعلى كل حال فإن هذه المسائل بشأن الروحانية المستحدثة في

١. أسماء بعض هذه الجماعات [والأشخاص] على النحو الآتي: عالم الهولوغرافيك (The Homographic Universe)، والعلوم الغريبة، ونظرية سيادة الشعر الأصولية، والهبنوتيزم الواعي، الاستعلاج بالطاقة على الطريقة الريكية (Reiki)، وسرّ الحياة، والوعي الأسمى، والعقلانية والمعنوية، والمعنوية وبناء الذات، والقوانين الروحانية السبعة الناجحة، والنجاح اللامحدود، وأتباع عرفان الحلقة، والعرفان الإيراني، ولننبذ العصبية، والدالاي لاما، وأسرار الخلق الكمية، واليوغا كاندوليني (Kundalini yoga)، وإيكهارت تول، وباولو كويلو، والسرّ، ومصطفى ملكيان، وكريشنا مورتي.

إيران تبقى في حدود مجرّد الادعاء، وإن إثباتها أو ردّها يحتاج إلى تحقيقات ودراسات منهجية وتجريبية لا يتسع لها مجال هذه المقالة.

الانتقادات

لقد تعرّضت الروحانية اللادينية وشكلها المتعيّن ضمن تيار الـ (SBNR) إلى الكثير من الانتقادات سواء من قبل علماء الاجتماع أو من ناحية المتكلمين المسيحيين. وبسبب التفلّت من البنيوية وعدم التمسّك بمنظومة اعتقادية وتربوية محددة، وكذلك الاتجاه الجانح نحو الدعة أو الإسقاطية، ذهب بعض علماء الاجتماع إلى تسمية هذا النوع من الروحانية بالروحانية المرقّعة أو الملهوجة (عن: روبرت وثنو)، أو الروحانية الاستهلاكية (عن: باول هيلاس)، أو الروحانية التجارية (عن: وود كلارك روف)، والروحانية الإرشيفية (عن: غيا نركيس)، والروحانية الظاهراتية (عن: شيوفن تشندلر)، أو الروحانية النرجسية (عن: روبرت بيلا).

كما أورد المتكلمون المسيحيون بدورهم انتقادات متعددة للروحانية المستحدثة وتيار الروحانية اللادينية، وهي أكثر تنوّعًا بالمقارنة إلى الانتقادات التي ترد من خارج المسيحية الدينية. ولكن ربما أمكن تعداد بعض المحاور العامّة من بين هذا التنوّع:

المحور الأول: يتعلق بالانتقادات اللاهوتية تجاه الروحانية الجديدة، والتي تشير إلى تفلّت هذه الروحانية من البنيوية وعدم تمسّكها بمنظومة تربوية محددة. وبعبارة أخرى: إن بعض اللاهوتيين يرون أن هذه الطريقة تتنافى مع روح وجوهر التربية الروحانية، ويعبرون عن هذا الأسلوب يمثل تبعية لهوى النفس والأذواق والأمزجة الشخصية، والذي يُعدّ بدوره من أكبر السموم والآفات في السلوك.

المحور الثاني: في نقد الروحانية المستحدثة هو أن أفراد هذا التيار بسبب الماهية المتفلّتة عن البنيوية ونزوعهم إلى الأنفسية، لا يدينون بالتبعية إلى النص الموثوق والوحياني، ويقدّسون معطياتهم الشخصية. وبعبارة أخرى: إن هذه المجموعة من الانتقادات تشكك في وثاقة معتقدات وتعاليم هذا التيار. وقد عمد روبرت فولر إلى جمع بعض هذه الانتقادات، وفيما يلي نذكرها على نحو الاختصار:

في ضوء ما يقوله روبرت فولر فإن بعض اللاهوتيين ينتقدون سطحية هذا النوع من العقائد والسلوكيات، وبالنظر إلى عدم ثبات العقائد والأعمال في هذا النوع من الروحانيات، فإنهم يشككون في جدوائيتها ونجاعتها. وعلاوة على ذلك فإنه حيث تقتصر غاية الروحانيين اللادينيين في الغالب على الوصول إلى الطمأنينة والسكينة والفرح والرضا الباطني (تحصيل الروحانية) في هذه الدنيا، فإنهم من خلال الحصول على إرضاء أنفسهم وتحصيل الهدوء والسكينة ـ بدلاً من الهدوء ـ يتصوّرون بزعمهم قد حققوا الأهداف والغايات التي يصبون إليها. إن هذا النوع من الاتجاه الروحاني يعدّ ـ بالمقارنة إلى العرفان الديني ـ من الأهداف والغايات العادية القابلة للبلوغ والوصول، والتي ربما كانت تمثل بالنسبة إلى الروحانيين الدينيين أهدافًا سطحية ومتدنية المستوى[١].

كما يرى بعض المتدينين من خلال اللجوء إلى المعطيات التجريبية حول أساليب تديّن هؤلاء الأشخاص، أن روحانيتهم روحانية إسقاطية، ويشككون في الوثاقة المعرفية كما يشككون في جدوائيتها ونجاعتها أيضًا. ومن هذه الناحية ربما كانت إسقاطية الروحانية المستحدثة أسوأ حتى من الروحانية اللامنتظمة والمفتقرة إلى برنامج محدد؛ وذلك لأنها تدخل الفرد في متاهة وتسرّع من عملية الدفع به في المسار الخاطئ. وحتى إذا كان برنامج الشخص صادقًا بالكامل، وكان يستند في ذلك إلى الأنفسية وقائمًا على مبنى الفطرة أيضًا، يتعيّن عليه أن يسعى ويبذل أضعاف الجهود ـ التي يبذلها الشخص الذي يمتلك القدرة على الوصول إلى المباني الوحيانية ـ لكي يتمكن من العثور على جميع الطرق التي لم يطرقها أو يسلكها من قبل[٢].

وبالإضافة إلى هذه الانتقادات، فإن الروحانية المستحدثة حيث تزعم سهولة السلوك، فإنها تغض الطرف عن الموانع الصعبة والعقبات المضنية، كما أنها من خلال امتلاكها للأهداف والغايات الدنيوية والقريبة من المتناول تغض الطرف عن

---

1. Fuller, *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*, P.158.
2. Ibid, P.159.

الأبعاد التراجيدية من الوجود، وتتجاهل المساحة الواسعة وعوالمها المتعدّدة[١]. كما أن هذا النوع من الروحانية المستحدثة من خلال ذهابها إلى الدعة وطلب الراحة والتعددية المعرفية، وكذلك من خلال مبانيها الأنفسية، تعمل على إبعاد الأشخاص عن الواقعية الأخلاقية، وتحوّل القضايا الأخلاقية إلى أحكام شخصية[٢].

خلاصة واستنتاج

إن الروحانية والمعنوية أمر فطري مودع في وجود جميع الناس. وإن الإنسان حتى إذا لم يتمكن من الوصول إلى تعاليم أيّ دين، يمتلك في وجدانه ميلاً إلى المعنوية والروحانية، ويتسامى على النزعة المادية ويصبو إلى التعالي. وعلى هذا الأساس فإن الروحانية والمعنوية في ذاتها أمر متقدم على الدين. ولكن حيث أن المعنوية والروحانية ـ بمعنى الإدراك المباشر للحقائق الإلهية ـ تحتاج في تحققها واستمرارها إلى الإطار والبنية، فإن الأديان المتنوّعة تعمل على تمرير الروحانية والمعنوية من جادّة الشريعة والطريقة، ولا ترى مفهومًا للمعنوية من دون الشريعة. ومع ذلك فقد ظهرت في العقود الأخيرة انتقادات تمّ إيرادها على الدين، وشجب التديّن، وكذلك بتأثير من المباني المعرفية لعصر ما بعد الحداثة، تبلورت حالة من المعنوية والروحانية ـ التي هي حاجة فطرية للإنسان ـ وصارت تطلب في هذه المرحلة بمعزل عن الدين ـ ولا سيّما في البلدان الإنجلو / أمريكية ـ وفي الأساس فإن مفردة الروحانية تقع في تقابل مع الدين الرسمي. وقد أثبتنا في هذه المقالة أن الروحانية في العصر الحاضر ـ بمعنى الروحانية بمعزل عن الدين ـ هي من صنع ما بعد الحداثة. إلا أن هذه الروحانية على الرغم من سعيها إلى تحقيق دينها الذاتي وامتلاك دين خاص بها، تؤدّي وتنجرف من الناحية العملية إلى الترويج للروحانية الاستهلاكية.

إن روحانية الـ (SBNR) تعتبر نفسها روحانية أنفسية ـ بمعنى أنها تقيم روحانيتها ومعنويتها على أساس من الخصائص والتجارب الفردية والباطنية ـ ويصبح هذا الأمر

1. Ibid, P. 160.
2. Ibid, P. 161.

ملاكًا لسعي الروحانيين نحو الأفهام الشخصية للروحانية وبنائها البشري. بيد أن الذي يتمّ التوصّل إليه في نهاية المطاف لا يعدو الفهم السطحي والقشري للدين والروحانية، والتي بدلاً من إثراء الشخصية الإلهية للإنسان تعمل على نفخها إلى حدّ الورم غير الحميد.

المصادر

باستاني، سوسن؛ شريعتي، سارا؛ خسروي، بهناز، «مروجان رفتارهاي نوين ديني: مطالعه موردي جمع‌هاي با رويكرد روان‌شناسي و عرفان» (الدعاة إلى سلوكيات الدين الحديث)، مجلة نامه علوم اجتماعي، العدد: ٣٦، ١٣٨٨ هـ ش.

طالبي دارابي، باقر؛ طالبي، أبو تراب؛ موحدي، محمد إبراهيم؛ نوربخش، يونس، *فرقه‌گرائي جديد در ايران: تحليل جامعه‌شناختي عرفان‌هاي نو ظهور در ايران* (الفرَق الجديدة في إيران: تحليل اجتماعي لأنواع العرفان المستحدثة في إيران)، أطروحة علمية من جامعة العلامة الطباطبائي.

كينغ، أورسلا، «معنويت»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي‌رضا شجاعي، *مجلة هفت آسمان*، العدد: ٢٣، سنة ١٣٨٣ هـ ش.

كينغ، أورسلا، «معنويت‌گرايي در عصر پسامدرن: ايمان و عمل در بسترهاي جديد» (الروحانية في عصر ما بعد الحداثة: الإيمان والعمل في الحواضن الجديدة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: وحيد سهرابي‌فر، *مجلة ماه دين*، العدد: ١٧، بتاريخ: ١ / آبان / ١٣٩٢ هـ ش.

Chandler, Siobhan, “Spiritual But Not Religious”, *Vimeo*: 18 Apr, 2015.

——, “Private Religion in the Public Sphere”, in: *religions of modernity*, brill, 2010.

——, “The Social Ethics of Religious Unaffiliated Spirituality”, *Religion Compass 2*, no. 2 (2008), 240 – 256.

——, The Social Ethics of Religious Unaffiliated Spirituality, ProQuest Dissertations Publishing, 2011.

Fuller, Robert C, Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America, Oxford University Press, 2001.

Gianarkis, Rebecca, *Spiritual But Not Religious*, Hofstra University, 2014.

Hawkins, Merrill M, “Personal Spirituality in: Faith”, in *America: Changes*, *Challenges*, New Directions. Edited by Charles H. Lippy. Greenwood Publishing Group, 2006.

Woodhead, Linda; Heelas, Paul LF. “The Homeless Mind Today?”, in: *Peter Berger and the Study of Religion*, 2001.

Lyon, Daved. “A Bit of a Circus: Notes on Postmodernity and New Age”, *Religion*, vol 23, 1993.

Shimazono, Susumu, “New Age Movement’ of ‘New Spirituality Movement and Culture”, *Social Compass* 46, no 2, 1999.

Taves, Ann, and Kinsella, Michael, "Hiding in Plain Sight", *New Age Spirituality, Rethinking Religion*, 2014, 84.

Wuthnow, Robert, "The New Spiritual Freedom" In: *Cults and New Religious Movements*, wiley _ Blackwell, 1998.

Wuthnow, Robert, After the Baby Boomers: How Twenty – and Thirty – Somethings Are Shaping the Future of American Religion, Princeton University Press, 2010.

Funk, Cary; Greg, Smith, ""Notes" on the Rise: One – in – Five Adults Have No Religious Affiliation" (PDF). Pewfororum. Org. *The Pew Forum on Religion and Public Life*, 2012.

Zinnbauer, Brian J, Kenneth I Pargament, Brenda Cole, Mark S Rye, Eric M Butter, Timothy G Belavich, Kathleen M Hipp, Allie B Scott, and Jill L Kadar. "Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy." *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, no. 4 (December 1997), 549 – 64.

Mercadante, Linda A, "The Interviewees", Bel*ief without Borders: Inside the Mind of the Spiritual but Not Religious*, New York: Oxford UP, 2014.

أسس الأخلاق الاجتماعية في الروحانية المستحدثة وتحدّياتها[1]

أحمد شاكر نجاد[2]

لقد عُرفت الروحانية المستحدثة[3] بالروحانية الفردانية. ولكن هل الفردانية في الروحانية المستحدثة تتساوى مع العزلة الاجتماعية؟ هل يُشارك هؤلاء الأشخاص في الأنشطة التي تريد الخير للآخرين؟ إذا كان الأمر كذلك فهل المشاركة والاضطلاع بالدور الاجتماعي من قبل الروحانيين الجُدُد في أمور الخير وحبّ الآخرين، يمكن اعتبارها مشاركة أخلاقية أم هناك تحديات تفرض نفسها أمام تسمية هذا النوع من المشاركات بالأخلاقية؟ وفي الأساس ما هو الغموض والمشاكل الماثلة أمام الروحانية المستحدثة في حقل المعرفة والقيَم، والتي فرضت التحديات في مجال الأخلاق الاجتماعية من هذه الناحية؟ ما هي أهمّ التحديات التي يعاني منها الروحانيون الجُدُد في مسائل الأخلاق الاجتماعية؟

---

١. المصدر: شاكر نجاد، أحمد، المقالة بعنوان «مباني اخلاق اجتماعي در معنويت‌گرايي جديد و چالش‌هاى آن» في مجلة (*اخلاق پژوهی*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد٢، صيف ١٣٩٦، الصفحات ١٢٣ إلى ١٥٠.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. أستاذ مساعد في كلية العلوم والثقافة الإسلامية.

٣. إن بعض خصائص الروحانية الجديدة عبارة عن: المذهب الذاتي، والتهرّب مما بعد الروايات، والنسبية، والتعددية، وعدم التقيّد، وأنفسية الحقيقة بمعيار النجاعة والتأثير، والخروج عن سلطة المؤسسات الدينية الرسمية، والعيش في اللحظة الراهنة والمكان الفعلي، وعدم ضرورة ما بعد الطبيعة، والنزعة التجريبية، والتكامل الذاتي، وتأليه الذات (تقديس الإنسان الفرد، دون الإنسان النوع)، والإبداع الذاتي، والخلاقية، والنجاح، وطلب الاستشفاء، والتأكيد على المرونة، وحبّ البحث، والتعليم التلقائي والمعنوي، والتأكيد على الحبّ والرحمة. (انظر: شاكر نجاد، *مفهوم معنويت در عصر پسامدرن* (مفهوم الروحانية في عصر ما بعد الحداثة)).

إن من بين الانتقادات الجادّة التي يتمّ إيرادها على الروحانية الجديدة (بما تشتمل عليه من الخصائص والتعاليم التي هي من قبيل الاهتمام الداخل والباطن، والحياة على أساس التصوّر الشخصي، والحفاظ على أصالة الحياة، وتجاهل العادات الجماعية، والاهتمام بالخلاقية والإبداع الفردي) هي أنها تدفع بالأشخاص نحو العزلة والحيادية وعدم الاهتمام بالأخلاقيات الاجتماعية. وفي النقطة المقابلة تمامًا لهذا النقد، تذهب بعض المشاريع التحقيقية ـ من قبيل: مشروع مؤسسة SSRC ـ إلى أن الروحانيين الجُدُد يشاركون في النشاطات الاجتماعية بشكل ملحوظ، ولا سيما في الأنشطة الخيرية والمحبّة للناس، ويضطلعون بأدوار سياسية واجتماعية هامّة[١].

وفي هذا الشأن عمدت ليندا وودهيد وباول هيلاس إلى إبداع مفهوم «الروحانية الإلكترونية»[٢]، ليعمدا بذلك على حلّ التعارض الموجود في حقل إمكان أو امتناع الدور الاجتماعي للروحانيين الجُدُد، والعثور على طريق لحلّ هذا السؤال القائل: هل الروحانية المستحدثة تؤدي إلى انخفاض الأخلاقيات الاجتماعية، أم تؤدّي إلى زيادتها؟ إن هذا النموذج المفهومي ـ الذي شكل أرضية لـ «نظرية العقل المتشرّد» لـ (بيتر لودفيغ بيرغر) ـ يقول بأنه على الرغم من أن الروحانيين الجُدُد لا يشاركون في المناسبات الاجتماعية في إطار المؤسسات الاجتماعية الأولية (من قبيل: الكنيسة والمدرسة والأسرة وما إلى ذلك) إلا قليلاً، بيد أن لهم مشاركات واسعة في إطار المؤسسات الثانوية (من قبيل الشبكات الافتراضية ومواقع الإنترنيت). لقد عمد العالم الألكتروني إلى خلق أرضية ليتمكن الروحانيون الجُدُد من بلورة المؤسسات الثانوية الافتراضية في إطار القنوات والشبكات الاجتماعية، بحيث يمكنهم ـ في عين الحفاظ على تفرّدهم وكينونتهم ـ القيام بأنشطتهم الاجتماعية، ولا سيّما تلك التي تنطوي على مسائل إنسانية.

---

1. Bender, and McRoberts, "Mapping a field: Why and how to study spirituality", p.1 – 27.
2. E. Spirituality

إن التحقيق الآخر لحلّ هذا التعارض هو تحقيق قدّمه شيوان تشندلر[1] ـ الباحث في حقل الروحانيات وعلم الاجتماع الديني ـ حيث ركز بشكل خاص على بحث الرأسمالية الاجتماعية في الروحانية المستحدثة، وصار بصدد حل التعارض المذكور. إن تشندلر من خلال الإذعان بأن الروحانيين الجُدُد يمارسون نشاطهم الأخلاقي على المستوى الاجتماعي عبر استخدامهم لنموذج الارتباطات الشبكية في العالم الألكتروني، قام بالاهتمام والتركيز على الأسس الفكرية لهذا النوع من المشاركة الاجتماعية. وهو يرى إلى الفردانية والأنفسية والتظاهر والواحدية والأحدية بوصفها أساسًا لهذه الارتباطات، ولا سيّما في مجال الأخلاقيات الاجتماعية. إن الروحانيين الجُدُد ـ على أساس تحليله ـ لا يراعون المعايير الأخلاقية والاجتماعية من باب الإيثار وتقديم الآخرين من الناحية الأخلاقية، بل على أساس الأنانية أو من أجل تأييد الذات، والتظاهر بالممتلكات الداخلية.

إن هذه المقالة بعد بيان الأسس الأنثروبولوجية والقِيَميّة للروحانية المستحدثة، ولكن لا من خلال الاستفادة من الأسلوب التجريبي ـ بطبيعة الحال ـ بل تسعى قبل كل شيء ـ من خلال الالتفات إلى تحقيقات وودهيد وهيلاس وتشندلر ـ إلى تحليل نوع المشاركة الاجتماعية للروحانيين الجُدُد ودوافعهم، لتخوض بعد ذلك ـ بالنظر إلى مباحث في فلسفة الأخلاق، ولا سيّما بحث النسبية الأخلاقية والذاتية الأخلاقية ـ إلى بيان بعض التحديات المحتملة لهذا النوع من المشاركة الاجتماعية؛ لنتمكن بالنظر إلى هذه التحديات من الحكم بشأن أخلاقية أو عدم أخلاقية هذا النوع من المشاركة الاجتماعية بشكل أفضل. إذن سوف نعمل في هذه المقالة أولاً على بيان إمكانية نوع من الأخلاق الاجتماعية في الروحانية الجديدة، وبعد رسم خصائصها، نصير ـ من خلال الاستفادة من بعض الأبحاث في فلسفة الأخلاق، ولا سيّما بحث النسبية الأخلاقية وبحث الذاتية الأخلاقية ـ إلى الاهتمام بالتحدّيات الماثلة أمام الروحانيين الجُدُد في حقل الأخلاق الاجتماعية.

---

1. Siobhan Chandler

أسس الروحانية المستحدثة

إن الروحانية الدينية هي في العادة مذهب أو تيار أو اتجاه موجود ضمن الدين، إن هذه الروحانية على الرغم من ادعائها الخروج عن الظاهر، إلا أنها على كل حال تستند إلى المعتقدات الأصلية للدين والنصوص الدينية والتراث المتفق عليه في الدين، إلا أن المهم بالنسبة إلى الروحانية في النسيج المجرّد عن الدين، هو امتلاك تجارب وجودية عميقة، وليس الحفاظ على التراث أو اللجوء إلى وثاقة النص. وعلى هذا الأساس فإنه في سياق الوصول إلى الأهداف والغايات الروحانية بنظرة تعددية، قد تتحقق الأولوية للتلفيق بين التراث الديني أو الأفهام المزاجية عن الدين، وفيما يتعلق بالأمور الأخلاقية يكون التمسّك بالمعايير الأخلاقية للعالم (من قبيل: البيئة، والمساواة، وحقوق المرأة، والسلام العالمي، والحرية وما إلى ذلك) والمعطيات الفردية أهم من التعاليم والنصوص الدينية.

إن التوصيات والتعاليم في الروحانية الدينية تأتي لكي يكون الفرد في إطار تلك النماذج المثالية التي وضعها دين بعينه، وأما في الروحانية المجرّدة عن الدين أو الروحانية غير التأسيسية، يكون بناء الشخص لذاته بشكل عصامي وقيام حياته على أسس معطياته الشخصية هو الذي يحظى بالأهمية[١].

قال أليسون بندرز[٢] بشأن الروحانية المستحدثة: إن الذي يطلق عليه في الدين عنوان الروحانية هو «روحانية التعلق»؛ بمعنى النواة المركزية لذلك التعلق بالتعاليم الدينية والتسليم والخضوع لسلطة أو مرجعية أسمى من أجل الهداية المعنوية والروحانية، وأما النواة المركزية لما يتمّ طرحه تحت عنوان «الروحانية المستحدثة»، فهي عبارة عن عدم التعلق وعدم التبعية. وبعبارة أخرى: إن الروحانيين الجُدُد قد توجهوا إلى أحد أفضل أجزاء الدين، أي الارتباط المباشر مع الأمر المعنوي والروحي، ولكنهم يشكون في أن تحقيق هذا الارتباط والتعلق هل يتوقف على الالتزام بالدين أم لا؛ بمعنى أنهم لا يطيقون لازم امتلاك التجربة الدينية والمتمثلة

---

1. Lindsay, "*Encyclopedia of Religion*". P.8719 – 8720.
2. Alison Benders

بالتعلق بالتراث الديني[١]. في هذا النوع من الروحانية المجرّدة عن الدين يكون تطهير القلب بدلاً من تصحيح العقيدة، ويكون الارتباط الشخصي والداخلي بالأمر المعنوي والروحي بدلاً من القيام بالآداب والمناسك، ويصبح الإدراك الشخصي والعملي للكتاب المقدّس بدلاً من الفهم والإدراك الموثّق، والتغيير الآني والمؤقت للحياة بدلاً من السعي الدائم، والمجاهدة والتغيير المثابر والمتأني هو الذي يكتسب الأهمية[٢].

وتكون معرفة الله من الناحية العملية بناء القيَم الذاتية بالنظر إلى الداخل، وكذلك الذهنيات والشرائط النفسية، وذلك من خلال الالتفات إلى المعايير العرفانية للأخلاق ـ بطبيعة الحال ـ وليس العثور على الأوامر والتعاليم الإلهية والتسليم بها. ومن هنا يذهب ميريل هاوكينز إلى الاعتقاد بأن معرفة الله عند الروحانيين الجُدُد، نوع من معرفة الله الأخلاقية والمعالجة، ويُسميها بـ «الربوبية[٣] الأخلاقية والمتحورة حول العلاج»[٤]. إن هذه المعرفة الإلهية هي في الحقيقة ربوبية طبيعية؛ لأن الله موجود دائمًا، بيد أن الاهتمام به لازم على الدوام، وإنما يرد الحديث عن هذا الإله، عندما تكون هناك مصلحة في البين أو عند ظهور ألم يحتاج إلى علاج[٥].

إن هذه المعرفة الإلهية ـ من وجهة نظر هاوكينز ـ أخلاقية؛ لأنها تركّز على الخير العملي، وهي كذلك علاجية؛ لأن الغاية منها ضمان التحسّن والرفاه للروحانيين، ولكنها من الناحية العملة ربوبية كما أسلفنا؛ إذ في الوقت الذي يُعدّ معه الله موجودًا حاضرًا في كل شيء، يندر أن يتدخل في حياة الإنسان، وهذا التدخل النادر لا يكون إلا من أجل المقاصد العملية[٦]. طبقًا لهذا التصوّر على الرغم من الحضور الدائم لله (كما في مثال المارد في القمقم حيث يكون حاضرًا على الدوام)، ولكنه ليس ظاهرًا

---

1. Benders, “Spiritual But Not Religious, What’s the Meaning”.
2. Heelas, and Woodhead, *The Spiritual Revelation, in religions in the modern world*, P.424.
3. Deism
4. Moralistic Therapeutic Deism
5. Hawkins, *Personal Spirituality*, p53.
6. Ibid, p.53.

دائمًا، وتتمّ دعوته عند حدوث مأزق وبالرجوع إلى الداخل، ويقع تحت إمرة الإنسان.

وقد عمد واثنو إلى التعريف بهذا البحث عن الله بوصفه عثورًا على الله من أجل توظيفه بوصفه عكازة يتمّ التعكّز عليها[١]، حيث يمكن أن تُستدعى ويتمّ الاعتماد عليها سواء في المشي أو سياقة السيّارة أو الاستحمام أو في المصائب وصعوبات الحياة[٢]. وقال باول هيلاس في ذمّ هذا اللاهوت ـ القائم على الإله الداخلي والإدراك الشخصي عن الألوهية ـ نقلاً عن تشسترسون:

> **«إن عبادة الإله الداخلي هي واحدة من أخطر الأديان ...؛ وذلك لأن جون عندما يعبد الإله الداخلي، فهذا يعني من الناحية العملية أن جون يعبد جون ... وإن البحث عن مجرّد الصحّة، يؤدّي دومًا إلى انعدام الصحّة»[٣].**

إن من بين العلامات العملية لهذا اللاهوت هو اضمحلال أدبيات المعصية والتوبة بين الروحانيين الجُدُد. وقد ألقى تشندلر إلى هذه العلامة نظرة من الزاوية اللاهوتية، وذهب في تحليلها إلى الاعتقاد بأن تأكيد الروحانية المستحدثة على الحبّ والحضور الكلي لله في كل مكان والاستناد إلى عنصر المحبّة والرحمانية، قد شكّل استدارة في الأدبيات الدينية، وأدّى إلى غلبة القراءات الرحمانية والاتجاه الرجائي في الروحانية المستحدثة على الاتجاه الخوفي بشكل كامل. وعلى هذا الأساس فقد اضمحلت مفاهيم المعصية والكفّارة والتوبة ـ التي كانت تعبّر عن الإقرار بالضعف والخطأ الأخلاقي، وكانت أكثر انسجامًا مع تصوّر الله المتعالي والمقتدر ـ وحلّت محلها مفاهيم من قبيل: الحبّ، والتماهي، والسلامة، والفرح والسعادة والصفح العام[٤].

ومع ذلك فإن واثنو قد دخل في تحليل هذا الأمر من نافذة أخرى، وقال بأن سبب اضمحلال مفهوم المعصية والخطيئة يكمن في ظاهرة حرية الوجدان (التهتك

---

1. Crutch
2. Wuthnow, “The New Spiritual Freedom”, p.105.
3. Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, P.1.
4. Chandler, *The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality*, p.73.

المنفلت)، وتحول معيار الحكم الأخلاقي إلى شيء شخصي. إنه يرى أن التمايز في الروحانية المستحدثة بين الحسن والقبيح لا موضوعية له، وإنما غاية الحكم الأخلاقي تتجه إلى تشخيص الأحسن من الحسن وليس الحسن من القبيح. وعلى هذا الأساس، فإن الإنسان الذي هو كائن متألّه، يكون كل قرار يأخذه ـ في ضوء وجدانه الحر ـ في نفسه حسنًا، وإن كانت بعض قراراته الأخرى أكثر حسنًا[1]. ومن هنا لا يكون للتوبة والاستغفار معنى في الروحانية الجديدة.

وقد عمدت بعض النظريات ـ من خلال إقامة التمايز بين ثلاثة أبعاد، وهي: التقليدية، والحديثة وما بعد الحديثة، والمقارنة بين القيَم ونوع تديّن الأفراد في هذه الأبعاد الثلاثة ـ إلى بيان وتحليل خلفيات ظهور هذا النوع من الروحانية في عصر ما بعد الحداثة. من ذلك على سبيل المثال أنه من وجهة نظر أليسون ـ الذي بحث أوجه التمايز بين هذه الأبعاد الثلاثة من الناحية القيَميّة والوجودية والميتافيزيقية ـ يقوم التراث ومعرفة الوجود والقيمة في العالم على أساس الوحي الإلهي في العالم، ويصل من خلال نزول الوحي على البشر، ويكون الله هو المحور في هذه الرؤية الاعتقادية، ويجب على الإنسان بوصفه مخلوقًا لله أن يكون خادمًا له ومأتمرًا بأمره، وأما في الرؤية الاعتقادية الحديثة فإن العلم والمعرفة لا يصلان من طريق الوحي، بل من خلال المشاهدة والتجربة، ومن الناحية القيَميّة فإن القيمة الأهم تكون لشأن الإنسان وحرية اختياره وانتخابه، وفي هذا الإطار يصبح الوعي بتنوّع الثقافات وتحمّل الأشخاص لبعضهم أكثر وضوحًا. وفي هذه الرؤية العقدية يتمّ إبعاد الدين عن مسرح الأحداث الاجتماعية وينظر إليه بوصفه مجرّد أمر شخصي لا أكثر. وأما في خطاب ما بعد الحداثة ومنذ أواخر عقد الستينات [من القرن العشرين للميلاد] ـ على الرغم من إقرار البشر بتفوّق العلم التجريبي، ولكنهم يرونه مقتصرًا على حدود الدائرة المادية، ويرفضون الرؤية الاعتقادية المادية بأجمعها.

1. Wuthnow, "The New Spiritual Freedom", p.94.

وفي مثل هذا الخطاب تحظى قيَم: من قبيل: المطالبة بالعدالة، والمساواة، والتكافؤ في الفرَص بين الأفراد، بالأهمية القصوى. وفي الدائرة الميتافيزيقية يتم كسر جميع أنواع الروايات والقراءات الكلية، وتصبح الأفهام المختلفة لغاية ومفهوم الوجود ووضع الإنسان في الوجود، مجرّد ترجيحات فردية وشخصية، لا تحظى بالاحترام إلا من قبل الشخص نفسه فقط[1]. وعليه فإن ما يرتبط بالأمور العينية يتم قياسه وتقييمه في هذا الخطاب بميزان ومقياس العلوم التجريبية، وما يرتبط بالدائرة غير المادية يكون الشخص هو الميزان والمعيار في صحّته.

إن هذا النوع من الرؤية إلى الوجود، سوف يكون مقرونًا بلوازم أنثروبولوجية خاصة. وإن أفعال الإنسان في هذه الرؤية لن تكون مهمة لذات الشخص والمجتمع المحيط به فحسب، بل وسوف تكون هامّة بالنسبة إلى كلّ الوجود والمصير والمستقبل على المدى البعيد أيضًا، إلا أن الذي يقع في بؤرة الاهتمام في الوقت نفسه، هو الإنسان الذي يُعدّ بوصفه الأقرب إلى كوّة الشعور والإحساس بالوجود. وعلى هذا الأساس فإن لازم الاعتقاد بالواحدية ـ على حدّ تعبير تشندلر ـ سوف يؤدّي إلى تأليه الذات[2]، بمعنى أن العالم إذا كان وجودًا موحّدًا، وكانت الألوهية منتشرة في جميع مساماته وخلاياه المتفرّقة، فإن الإنسان سوف يكون بدوره حائزًا على هامش من الألوهية أيضًا، وسوف تكون النافذة الأقرب من الألوهية من نصيب الإنسان نفسه، وعليه سوف يكون بمقدور الإنسان في أي مستوى كان ـ ولهذه العلّة ـ أن يصل إلى الألوهية بواسطة نفسه، وسوف يتمكن من إدراك القيَم الأخلاقية مباشرة؛ وذلك لأن الألوهية متجذّرة في وجوده بشكل عميق[3].

إن من بين التداعيات الملحوظة في هذه الأنثروبولوجيا الواحدية، تكمن في الشعار الذي يرفعه الروحانيون الجُدُد، وهو «أحبّ نفسك». من ذلك على سبيل المثال فإن الروحانيين الجُدُد يؤمنون بشكل أنطولوجي (لا تمثيلي) بهذا الحديث المأثور: «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم، كالجسد الواحد؛ إذا اشتكى منه

---

1. Benders, "Spiritual But Not Religious, What's the Meaning".
2. Self-Divinization
3. Chandler, *Way of the Spiritual Seeker, As Above so below*, p.180.

عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى». ولكنهم يرون أن طريقة حلّ حبّ أبناء النوع وتقديم المساعدة إلى سائر الأفراد، يكمن في حبّ المرء لنفسه بوصفه الأقرب للتناول في الوجود. إن الإنسان من خلال مساعدته لنفسه وحبّه لذاته بوصفه جزءًا من الكل، إنما يعمل في الحقيقة على تقديم العون إلى كلّ الوجود، وإن هذا الحبّ للذات يعتلي صهوة قانون السريان الداخلي للوجود (طاقة الوجود) وتتوزّع على كل الوجود. وفي الروحانية المستحدثة ـ على حدّ تعبير تشندلر ـ يجب أن يقوم شعار «يمكنك تغيير العالم من خلال تغييرك لنفسك» أو شعار «كيف يمكنك تقديم العون إلى الآخرين، دون أن تعين نفسك»، أو أفكار من قبيل تسرية الفرح والضحك والحبّ، يجب فهمه على أساس الرؤية الواحدية[١].

وعلى أساس هذه الرؤية يتغيّر النظام القيَمي لدى الفرد أيضًا. فأولاً لا يعود الله موجودًا كي يزرع القيَم في ذهن الإنسان، بل الإنسان هو الذي يعمل على صنع القيَم من خلال رؤيته الاستبطانية وإدراك الشعور الكوني بأسلوب ذهني[٢]. وثانيًا: في ضوء هذا الإدراك المتحد عن الكون والألوهية الساكنة في كل شيء، لن يكون هناك أمر شرير أو شيطاني في ذاته، ويكون الوجود كله خير وحسن (ويكون الإنسان حرًّا لكي يختار بين الخيرات والمحاسن)، وإن الذي يتمّ إدراكه بوصفه شرًّا إما هو نوع وظهور من الازدهار والإبداع الوجودي الذي لا يمكن لنا إدراكه ومعرفته[٣]، أو هو نتيجة للحماقة أو عدم البصيرة، أو عدم شعور الإنسان؛ حيث يتسبب في وضع المشاكل أمام طريقه ولكل الوجود[٤]. وبطبيعة الحال فإن الوجود ـ في ضوء هذه الرؤية الاعتقادية ـ سوف تكون نهايته سعيدة على جميع الأحوال؛ وذلك لأن هذا القانون حاكم على التكامل، والحماقة (من قبيل حذف الأنواع الضعيفة والقاصرة طبقًا

---

1. Chandler, “The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality”, P.261-262.
2. Griffin, "Spirituality and Society: Postmodern Visions", P.17.

٣. غريفين، *خدا و دين در جهان پسامدرن* (الله والدين في عالم ما بعد الحداثة)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

٤. كمبل، «تئوديسه (عصر جديد) براي عصر جديد» (ثيوديسيا «العصر الجديد» من أجل العصر الجديد)، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

لنظرية التكامل لتشارلز دارون) سوف تُحذف من تلقائها، وإن الروحانيين الجُدُد من خلال هداية شعور الوجود سوف يسجلون مستقبلاً ذهبيًا مشرقًا[١].

بالنظر إلى المباني القيَميّة الآنف ذكرها، وتداعيات هذه المباني في الحياة العملية للروحانيين، عمد بعض المحققين إلى نقد هذه الظاهرة، وعدد نقاط مواطن ضعفها، ومن بينها: معاناة الروحانيين الجُدُد وابتلائهم بالتفكير الانتقائي والتركيبي (النقد من زاوية أخلاق الإيمان والعقيدة)، وضعف الدعامة في هذا النوع من الروحانية للمعايير الأخلاقية (النقد من زاوية التربية الأخلاقية)، والمزاجية والسطحية والارتباط بحقل أوقات الفراغ[٢]، غياب التخطيط اللازم التنفيذ والإجراء أو عدم وجود الضمانة التنفيذية لهذا البرنامج، وعدم وجود نظام المكافأة والعقاب الخارجي لضمان انضباط السلوك[٣]، وقصر التفكير الأخلاقي، وصرف النظر عن الظلم الاجتماعي العام والانشغال بالهواجس الفرعية والتفصيلية والتي لا تمثل تحديًا أخلاقيًا (من قبيل الدفاع عن حقوق الحيوان)[٤]، واتباع الموضة والظواهر الروحية[٥]، وعدم التبعية للنص الموثوق أو الرجوع إلى النصوص الجادة، والاستعاضة عنها بالرجوع إلى المصادر القريبة والصحفية، وإبعاد الأشخاص عن الواقعية الأخلاقية، وابتناء الأخلاق على ما يروق الفرد، وغض الطرف عن الوجوه التراجيدية للوجود من خلال تبسيط الحياة، وضعف المسؤولية الأخلاقية، وتجنّب الموقعيات والهواجس التي تفرض تحدّيًا، وعدم امتلاك المباني النظرية المتناغمة، أو الدقة في التوفيق بين المباني الاعتقادية والسلوكيات العملية[٦]، والجرائم البيضاء[٧] وغير

---

١. المصدر أعلاه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

2. Woodhead, “Post-Christian Spiritualities.” P177.

3. Fuller, "Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America", P159.

4. Carrette, and King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, p. 67 – 68.

5. Fuller, *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*, P158.

6. Ibid, p.160 – 161.

7. Property Crimes

المصحوبة بالعنف[1]، وكذلك الميل إلى السبل المعنوية والروحية الضارّة، من قبيل: تعاطي المخدرات ومعاقرة الكحول، والحيل الروحية أو العلاقات الجنسية من أجل الحصول على تجربة روحية ومعنوية.

ولكي يكون لدينا إدراك أفضل عن تحديات الأخلاق الاجتماعية في الروحانية المستحدثة، من الضروري أن نلقي نظرة إلى نمط العلاقات الاجتماعية في هذا النوع من الروحانية، كي نتمكن ـ من خلال تحليل هذا النموذج الارتباطي ـ من الحكم بشأن أخلاقية أو عدم أخلاقية النشاطات الخيّرة، بشكل أفضل، وأن يكون حكمنا في هذا الشأن منطلقًا من الإخلاص والتعاطف مع الروحانية المستحدثة.

نموذج العلاقات الاجتماعية

لقد أدّت الخصخصة في العصر الجديد ـ بكلا معنييها، وهما: الخصخصة بمعنى التغيير في البنية والتركيبة الاجتماعية وتهميش الدين وعزله عن المجتمع، وبالمعنى الآخر المتمثّل في تغيير موقع المرجعية الدينية وتحويل السلطة الخارجية إلى السلطة الداخلية ـ إلى اعتبار الروحانية المستحدثة أمرًا فرديًا. ولكن يبقى هذا السؤال مطروحًا بين الباحثين، وهو: هل الروحانية الفردية مع وجود المحورية الذاتية وضعف التعهدات المؤسساتية / الاجتماعية أمر متفلت من المجتمع ومنكر لكل نوع من أنواع النشاط التنظيمي / المؤسسي، أو هي نوع من النزعة الاجتماعية والمؤسساتية الموجودة بين الروحانيين الجُدُد أيضًا، والتي تنسجم مع شخصانية المرجعية والاستبطانية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة؛ وذلك لأن الروحانية المستحدثة بسبب سيلانها وعدم تماسكها (بتأثير من الفردانية والخصخصة)، قد أصبح أمرًا متنوّعًا ومتكثّرًا، وبالنظر إلى أهمية الالتزام بالرواية الشخصية عن التديّن في الروحانية المستحدثة، وغياب المرجعية والبنية المتفق عليها، فمن الطبيعي أن يشيع الخروج عن الجمع ورفض المؤسسات في الروحانية الجديدة.

---

1. Jung, “Spiritual Young People More Likely to Commit Crimes than Religious Ones, Study Finds”.

ولكي نعمل على حلّ هذا التعارض وتقديم فهم أفضل لنموذج الارتباطات الاجتماعية للروحانيين الجُدُد، سوف نعمل في بداية الأمر على التعريف بالنظريات المطروحة في تأييد نبذ النزعة المؤسساتية والتفلت من المجتمع في هذا النوع من الروحانية، لننتقل بعد ذلك إلى بيان النظريات الجديدة ـ التي تعرّضت إلى تقييم تلك النظريات وقدّمت طريقًا أخرى لفهم وإدراك هذه الظاهرة ـ لكي نتمكن من فهم هذا الأمر بشكل أفضل؛ وهو ما هو نوع التفلت من المجتمع الذي يمكن توقعه في الروحانية المستحدثة، وفي المقابل ما هو نوع الجمع الذي يمكن تحققه في الروحانية المستحدثة.

لقد ذهب أكثر المحققين ـ بالنظر إلى البنية الطاردة والنابذة للمؤسسة في الروحانية المستحدثة[١] ـ إلى الحكم عليها بالقول: إن هذا النوع من الروحانية طارد للجمع ولا يبدي ميلاً تجاه العلاقات الاجتماعية. وبطبيعة الحال فقد ظهر في القرن الأخير إشكال تأسيس الروحانية أيضًا. من ذلك على سبيل المثال أن فرقة مستحدثة من قبيل: تي. أس. أم، وهاري كريشنا، والأكنكار ونظائرها، إذ ـ على الرغم من نفي المؤسسة الرسمية للدين ـ لها تجمعاتها الخاصّة بها، ومع ذلك يُعدّ نبذ التجمعات التقليدية الدينية ونموذج العلاقات الاجتماعية للأديان واحدًا من أهمّ وأبرز قيَمها الأصلية[٢].

إن تالكوت بارسونز، وبيتر لودفيغ بيرغر، وتوماس لوكمان، وروبرت نيلي بيلا، وأخيرًا جيرمي كارت، وريتشارد كينغ، من بين المحللين الذين ذهبوا ـ بالنظر إلى

---

١. بالنظر إلى أن التهرّب من المؤسسات الدينية ونقد المؤسسة الرسمية للدين في القارّة الأوروبية قد بدأ منذ عصر النهضة، وتواصل الشرخ في عصر الإصلاح الديني البروتستانتي وأخذ بالاستمرار لا سيّما مع اتساع رقعة الحداثة، يجب التذكير بأن المحور الأصلي للبحث هو أنه بعد نفي هذه المؤسسات (بمعنى نفي المرجعية الرسمية للدين والبنية الاجتماعية المتمخّضة على أساسها) هل تعمل الروحانية المستحدثة على استبدالها بمؤسسة أخرى، أم أن الروحانية المستحدثة بالنظر إلى سيلانها وعدم ثباتها لا تطيق أيّ نوع من أنواع المؤسسات، وتبقى على ما هي عليه أمرًا فرديًا وشخصيًا. وبعبارة أخرى: هل انخفاض مشاركة الناس وحضورهم في الكنائس والمساجد، وإقبالهم على الروحانية الشخصية يعني طلب العزلة، أم هناك مؤسسات بديلة في طريقها إلى التبلور والظهور على أساس النمط الجديد للروحانية المستحدثة؟

2. Chandler, “The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality” p244.

التحولات الأخيرة في التديّن وظهور الروحانية المستحدثة ـ إلى الادعاء بأن المجتمعات الغربية تسير سريعًا إلى الخصخصة والفردانية في مجال التديّن[١]. لقد عمد هؤلاء المحققون إما بالالتفات إلى النظرية العلمانية، وضعف الوجه السياسي والاجتماعي للدين أو ـ مثل جيرمي كارت وريتشارد كينغ ـ في إطار دراسة تأثير علم النفس والنظام الليبرالي الحديث «الإغلاق الذاتي»[٢] للأفراد، ليثبتوا تراجع وانخفاض الأبعاد الاجتماعية للدين. وعلى أساس هذه التحليلات فإن الروحانية المستحدثة بدورها وهي ظاهرة منبثقة من هذه الخلفية، لا شك في أنها بسبب تأكيدها على الاختيار المستقل والفردانية، لا تعمل على نفي الاجتماع أو المؤسسة الدينية فحسب، بل وتدفع الفرد إلى العزلة أيضًا[٣].

إن الروحانية في هذه الحالة سوف تكون مسألة شخصية ومحدودة، وإنها نادرًا ما ترتبط بالمجتمع[٤]. يذهب كل من جيرمي كارت وريتشارد كينغ إلى الاعتقاد بأن الدين في مسار الخصخصة تحت مسمّى الروحانية يفقد أبعاده الاجتماعية والثورية، كما يفقد الحساسية تجاه الظلم الاجتماعي، وتقبل تحت سلطة الليبرالية السياسية بعض المعايير بشكل انفعالي، حيث يتمّ إملاء هذه المعايير عليهم من قبل الحكومات العلمانية، لكي يتمكنوا من مواصلة حياتهم[٥].

في ضوء هذا الرأي، وهو التأكيد على انخفاض وتراجع الدور الاجتماعي للتديّن الجديد (الروحانية)، تمّت صياغة نظريات من قبيل: نظرية الدين اللامرئي[٦] (لاكمن)[٧]، والدين العامّي[٨] (مك كوير)[٩]، أو في أدبيات بحث الروحانية التحقيقية،

---

١. بير، «خصوصي سازي و نفوذ عام دين در جامعه فراگير جهاني»، ص ١٧٧.

2. Closed Self

3. Chandler, “Private Religion in the Public Sphere: Life Spirituality in Civil Society” P73 – 74.

٤. كلين اي، «معنوى، اما نه ديني: نقدي بر جنبش معنويت گرايي مدرن»، ص ١٤١.

5. Carrette, and King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, P66 – 67.

6. Invisible Religion

7. Thomas Luckmann

8. Folk Religion

9. Meredith Mc Guire

تبلورت نظرية الروحانية الشعبية[1] (هوبرت نوبلاتش)[2]. يقوم تأكيد هذه النظريات على أن التديّن لن يعد أمرًا تأسيسيًا، بل هو أمر فردي، وأنه يوجد بين الناس بشكل غير محسوس ولا مرئي، دون أن يكون له ظهور مؤسسي ومنظم. ومن هنا يذهب وود كلارك روف إلى القول بأن الروحانية ترتبط بالثقافة العامّة للناس (في قبال الثقافة التي يتمّ إملاؤها من قبل المؤسسة الدينية والروحانيين)، ويُسمّي روبرت فولر هذه الروحانية بالروحانية المجرّدة من الكنيسة. وأما لا سيّما في حقل الروحانية التحقيقية فإن البعض الآخر من المحققين على الرغم من اعترافهم بأن الروحانية المستحدثة تتهرّب من المؤسسات التقليدية والشكل التقليدي للعلاقات الاجتماعية، ومع ذلك لا يمكن اعتبارها فاقدة للظهورات البنيوية والاجتماعية. وإن نظريات من قبيل نظرية المؤسسات الثانوية (ليندا وودهيد وباول هيلاس)، ونظرية الرأسمال الروحاني (شيوون تشندلر) من هذا الصنف من النظريات.

لقد ذهب تشندلر من خلال نقده لنظرية هيلاري بوتنام ـ التي كانت ترى علاقة سلبية بين الصيرورة الفردية والذهنية للتدين من جهة، وحجم إنتاج الرأسمالية الاجتماعية من جهة أخرى ـ إلى الادعاء بأن هناك ـ في ضوء التحقيقات التجريبية ـ نوعًا من الرأسمالية الاجتماعية الجديدة ببين الروحانيين الجُدُد. وعلى أساس هذه التحقيقات يذهب إلى الاستنتاج بأن العلاقة بين الفردانية والمشاركة الاجتماعية ليست سلبية كما ذكر هيلاري بوتنام.

وكما يقول شيوون تشندلر فإن المشاركة الاجتماعية لا تنخفض مع الفردانية، وإنما يتغيّر اتجاهها وشكلها[3]. إن التماهي الاجتماعي، والمشاركة الاجتماعية، والاعتماد الاجتماعي، والفهم والإدراك المتبادل، وطلب الخير، والصفح، والقيام بالنشاطات التطوّعية، وحبّ الآخرين، والصدق، من مصاديق وجود الرأسمالية الاجتماعية، التي يوجد بعضها بين الروحانيين الجُدُد أيضًا.

---

1. Popular Spirituality
2. Hubert Knoblauch
3. Chandler, "The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality", P.240.

إن الروحانيين المنفصلين عن المؤسسات الدينية ـ في ضوء ما يدّعيه تشندلر ـ وإن كانوا لا يؤمنون بالنظام الديني القائم على سلسلة المراتب، والتراث الديني، والمؤسسة القائمة على المرجعية الدينية، والذين يقيمون روحانيتهم على أساس من الاعتماد على أنفسهم والاستناد إلى قراراتهم، ولكن في ضوء الحوارات والمقابلات نجد هناك بين الروحانيين الكثير من الحبّ للآخرين، والقيام بالنشاطات التطوّعية، والشعور الاجتماعي، والاهتمام بالمسائل السياسية، وتشكيل اللجان، والمؤسسات الجماهيرية، والأنشطة التطوّعية بهدف تقديم العون إلى الآخرين أو انقاذ البيئة وحماية الحيوانات، أو تبادل الأفكار من أجل التقليل من الآلام والمعاناة بين الروحانيين أيضًا[1].

وعلى هذا الأساس فإن الرأسمالية الاجتماعية موجودة بين المتدينين وبين الروحانيين الجُدُد أيضًا، ولكن بتركيبتين مختلفتين. يرى بعض المحققين ـ من أمثال تشندلر ـ أن بعض أنواع المشاركة المؤسسية تحظى بأهمية من قبل الروحانيين، من قبيل: المقاطعة، والمظاهرات، والاعتصامات، والمطالبة بالعدالة على المستوى العام، وإقامة العلاقات المتشابكة، وأما بين المتديّنين التقليديين فإن المشاركة المؤسسية تكون على شكل سلسلة تراتبية تبدأ من الأعلى إلى الأسفل على نحو بيروقراطي. كما أن هذين النشاطين الاجتماعيين يختلفان من حيث المصداق والاتجاه في التقييم أيضًا. إن اتجاه التقييم الأخلاقي في المشاركة الاجتماعية بالنسبة إلى الروحانيين الجُدُد، يميل نحو قيَم من قبيل: الحرية، والاستقلال الذاتي، والرفاه الجماعي، والتقليل من المعاناة العامّة، والمساواة في الحقوق، والخوف على الأجيال القادمة. وأما بين المتديّنين فإن هذا الاتجاه يميل إلى الحفاظ على القيَم الأسرية، وحفظ نظام الانقياد الديني، والمساواة تحت نظام اعتقادي مشترك[2].

يرى تشندلر أن تلك الرأسمالية الاجتماعية التي ينتجها الروحانيون الجُدُد، تقوم على أساس التفكير الواحدي وتتأثر بمعايير مجتمع ما بعد المادية، وهي تؤدّي

---

1. Ibid, p. 251.
2. Ibid, p. 250.

بطبيعة الحال إلى إيجاد المشاركة الجماعية، كما تؤدّي إلى إيجاد الحركات الاجتماعية والسياسية في المجتمع أيضًا. بيد أن النقطة التي لا ينتبه لها تشندلر هي أنه ليس كل نوع من أنواع المشاركة الاجتماعية تنتج ثروة اجتماعية بالضرورة. وإنما المشاركة التي تكون سببًا لإنتاج الرأسمالية الاجتماعية هي التي تقوم على أساس الاهتمام الأخلاقي بالآخر، وتعمل على خلق الاعتماد الاجتماعي.

وبالإضافة إلى نظرية تشندلر هناك نظرية أخرى تعمل على تعريف الروحانية المستحدثة بوصفها روحانية اجتماعية. يمكن تسمية هذه النظرية بـ «نظرية الروحانية بوصفها مؤسسة ثانوية»[1]، حيث عمد كل من باول هيلاس وليندا وودهيد إلى وضعها على أساس فكرة «العقل المتشرّد»[2] لبيتر لودفيغ بيرغر[3]. لقد ذكر بيتر بيرغر هذه النظرية سنة ١٩٧٤ م في كتابه «العقل المتشرّد: التحديث والوعي»[4]، حيث أحدثت الاستدارة نحو الداخل والإدراك الأنفسي عن الذات والعالم في العصر الحديث، استدارة ثقافية كانت نتيجتها تراجع الاعتماد على المؤسسات الأولية وظهور الأذهان والعقول المتشرّدة.

وقد عمدت ليندا وودهيد مع باول هيلاس في مقالتهما ـ التي تحمل عنوان «العقول المتشرّدة في العصر الراهن» في بيان الروحانية المستحدثة ـ إلى التركيز على هاتين الرؤيتين الموجودتين في نظرية بيتر لودفيغ بيرغر، وهما:

١. العقل المتشرّد ـ على حدّ تعبير بيرغر ـ يمُهّد الأرضية لظهور المؤسسات الثانوية، وهي المؤسسات التي تقع بين المؤسسات الأولية والفردانية المنفلتة.

٢. إن العقل المتشرّد من خلال استدارته نحو النفس الداخلية، ينتهي إلى استدارة أوسع نحو نفس الحياة، حيث لا تكون الحياة في هذه الاستدارة

---

1. Spirituality as a Secondary Institution
2. Homeless Mind
3. Peter Berger
4. The Homeless Modernization and Consciousness

مجرّد أمر نفسي ذاتي المحور فقط، بل هو أمر ارتباطي، محبّ للإنسان، ومحبّ للبيئة والكون والوجود. وبعبارة أخرى: إن العقل المتشرّد ـ بعد أن خمد لهيب حماس عقد الستينات من القرن العشرين للميلاد ـ وجد لنفسه محطة ثانوية، إذ وصل من الأنفسية المتطرّفة إلى مرحلة أخرى، حيث كان تبلور وظهور المؤسسات الثانوية فيها والإقبال على الأخر أمرًا ممكنًا[١].

وعليه فإن الاستدارة الأنفسية في الغرب قد اتخذت شكلها الاجتماعي بالتدريج وأنتجت المؤسسات الثانوية مع مرور الوقت، حيث كانت هذه المؤسسات تقع في الحدّ الفاصل بين المؤسسات الأولية والضياع في خلأ العقل المتشرّد، وأصبحت ملاذًا لاستعادة اكتشاف الذات وإضفاء معنى على العلاقات الاجتماعية. وبناء على هذا التحليل يرى كل من ليندا وود هيد وباول هيلاس أن الروحانية المستحدثة واحدة من أهم مصاديق المؤسسات الثانوية التي تعمل بشكل وآخر على لمّ شمل العقول المتشرّدة. والنقطة الهامّة التي يتعين على هذين المحققين أن يعملا على توضيحها لإثبات مدعاهما هي كيف يمكن للأشخاص المتمحورين حول ذواتهم والمتأثرين بالاستدارة الأنفسية أن يلتفتوا إلى الآخرين أيضًا. يقول هيلاس وليندا وودهيد إن سلطة الداخل في ظاهرة الاستدارة الأنفسية تنشأ من تقديس الأفراد لذواتهم وقولهم بحرمة أنفسهم، وعلى هذا الأساس فإن الروحانيين الجُدُد يرون أن التسليم في قبال الرأي الآخر لا ينسجم مع الحياة الأصيلة، بيد أن النتيجة المنصفة لهذا الاتجاه هي أنني إذا كنت مقدّسًا وكانت حياتي مقدّسة وذات قيمة ألا ينبغي اعتبار حياة واستقلال الآخرين مقدسة وذات قيمة أيضًا، وألا ينبغي الدفاع عن الآخرين (وحتى الحيوانات والبيئة) أيضًا؟[٢]

إن النقطة الهامّة التي يذكرها كل من وودهيد وهيلاس في إيضاح هذا النوع من الاتجاهات نحو الآخرين، هي أن دوائر الاهتمام بالآخر في الروحانية المستحدثة

---

1. Heelas, and Woodhead, “Homeless Minds Today?”, P43.
2. Ibid, P49.

هي دوائر متداخلة من حبّ الذات؛ بمعنى أن الشخص يحظى بعدّة أنواع من الحياة تظهر على شكل دوائر متداخلة، على النحو الآتي: الحياة الداخلية، والحياة الارتباطية، وحياة حبّ الآخرين، والحياة البيئية، والحياة الكونية. إن مركز هذه الدوائر المتداخلة هو الحياة الداخلية (النزعة الأنفسية)، وإن حبّ الآخرين والصداقة مع البيئة والكون، هي أمواج لحبّ الذات[١]. وعليه فإن نموذج الحياة الارتباطية والاجتماعية للفرد يقوم بالكامل على محورية المعطيات الشخصية.

وعلى هذا الأساس فإن حقول الحياة الداخلية ـ من قبيل: التجارب الشخصية، والوعي الفردي، والسلامة والحيوية، والاستقلال في اتخاذ القرار، وتقديس الذات في منظومة سلسلة مراتب القيَم ـ تكتسب أعلى الدرجات، وإن العشق والحبّ للآخرين يقع في الحقول الأخرى من الحياة ـ من قبيل: حقل الحياة الارتباطية (الأسرة والمحبّة)، وحياة حبّ الآخرين، والحياة الإيكولوجية والكونية ـ على التوالي في الدرجات اللاحقة من الأهمية[٢].

إن النقطة الهامّة التي تؤدّي إلى التمييز بين المؤسسات الأولية والمؤسسات الثانوية، هي أن حياة الفرد في المؤسسات الأولية (من قبيل: مؤسسة التديّن التقليدية)، هي حياة تبعية[٣]، ويعمل فيها الفرد بالتعريف عن نفسه ويعرفها ضمن ارتباطه مع أقربائه وسائر الناس الآخرين ومع الله. وأما في المؤسسات الثانوية فإنه لا يعود يعرّف بنفسه ضمن ارتباطه مع الآخر، بل الفرد يعمل على تعريف نفسه في نفسه، ويرتبط مع الآخرين في ضوء هذا التعريف وفي ظله أيضًا[٤].

وبعبارة أخرى: في المؤسسات الأولية يعمل نظام سلسلة المراتب على التعريف بالوظائف والمهام العملية والشغلية والأسرية، والأدوار الاجتماعية، وضرورات النظم المؤسسي، ونوع ارتباط الفرد مع الآخرين (من ذلك على سبيل المثال: الدور

---

١. وربما كان تأكيد الروحانيين الجُدُد على هذه النقطة، وهي أنه إذا أراد شخص أن يحبّ الآخرين، يجب في الخطوة الأولى أن يحبّ نفسه، بل وأن يعشق نفسه، يعود في جذوره إلى هذه الرؤية.

2. Ibid, P50.
3. Life – as
4. Ibid, P52.

الذي يضطلع به الزوج والأب، أو أن يكون الشخص إيرانيًا أو مسلمًا)، وأما في المؤسسات الثانوية، فيكون تعريف الفرد بنفسه هو الذي يصنع علاقاته الاجتماعية (كأن يكون محبًّا، وصديقًا للبيئة، وناشطًا اجتماعيًا، ومدافعًا عن حقوق المرأة، أو مدافعًا عن حقوق الحيوانات، أو مبدعًا نموذجيًا، وما إلى ذلك).

يعمد باول هيلاس إلى تشبيه التبعية المؤسسية في المؤسسة الروحانية الثانوية بتبعية الأفراد إلى مؤسسة السوق، ومن هنا فإنه يُسمّي هذا النوع من المؤسسات بـ (NSOS) أو «الأسواق المعنوية الجديدة»؛ وذلك لأن المؤسسات الروحانية الثانوية، وإن كان لها نتائج متشابهة ومعايير متماثلة (من قبيل التشابه الموجود بين السلع في الأسواق والمحال التجارية)، إلا أن الأشخاص والزبائن بعد الرجوع يعودون بسلال بضاعة مختلفة[1]. وفي مؤسسات (NSOS) يكون الاهتمام بالزبائن وحرية الاختيار في الأولوية، وتكون تبعية الأفراد إلى المؤسسة المعنوية والروحية (من قبيل: مؤسسات التعليم الروحي، أو الشبكات الافتراضية الروحانية، أو المؤتمرات والصفوف الدورية، أو منظمات الـ (NGO)، من قبيل تبعية الأفراد إلى متجر مناسب وجيّد ومريح، وليس إلى مؤسسة دينية مُلزمة.

إن النقطة الهامة الأخرى في المؤسسات الروحانية الثانوية تكمن في أسلوب ارتباط الأشخاص ببعضهم. في المؤسسات المذكورة يتمّ الارتباط بين الأشخاص عبر شبكة من التواصل (مع قابلية الاتساع السريع، وإمكانية الخروج الفوري والمباشر في الوقت نفسه). إن النموذج البارز لهذا النوع من الارتباطات هو المجموعات الروحانية الافتراضية التي تعمل على تشكيل المؤسسات الثانوية من طريق قنوات الأنترنيت والشبكات الافتراضية، ويتشارك الأفراد فيما بينهم بهويات افتراضية ودون تعهّد بالبنى الارتباطية أو الإخلاص للمؤسسة حول الموضوعات والمسائل الروحانية والمعنوية، ويمكن لهم ترك المجموعة متى شاؤوا وفي كل زمان، والعمل على تقويض مجتمهم الارتباطي دون التعرّض للتداعيات اللاحقة.

1. Ibid, p. 62.

وقد عبرّ كل من باول هيلاس وليندا وودهيد عن هذا النوع من الروحانية بتعبير ملفت، حيث عبرّا عنها بـ «الروحانية الألكترونية»[١]، ويعملان بهذا التعبير على إظهار خصائص افتراضية الارتباطات في الروحانية المستحدثة (من طريق صفحة الويب، والإيميل، والويب بلاك، وشبكات التواصل الاجتماعي، من قبيل: الواتساب، والتلغرام، والفايبر).

وحيث أن الارتباطات الافتراضية توفّر الأرضية المُثلى والمناسبة لشبكة التواصل والمشاركة الثانوية، تكون ظهورات حبّ الآخر في هذا النوع من الروحانيات في الشبكات الافتراضية متحققة بشكل أكبر. إن هذه الشبكات الافتراضية تحتوي على خصائص يمكن للمؤسسات الثانوية أن تنشط فيها بشكل مريح، ومن بينها:

١. الذهاب إلى أبعد من الزمان والمكان وإمكانية البحث والتنقيب الحر (من نوع الصداقات عبر المحرّك الألكتروني جوجل).

٢. الحرية الكاملة والتامّة، وقابلية القرارات الذاتية في إيصال الخير إلى الآخرين.

٣. تساوي جميع الخيارات في إيصال الخير في قبال البحث والحرية الكاملة في اختيار موضوع التعاطف.

٤. حرية الأشخاص في اختيار نوع ومقدار أعمال الخير وتفسير ذلك.

٥. إمكان استخدام وتوظيف الفضاء الجمعي مع الحفاظ على الفردية والاستقلال في الوقت نفسه[٢].

وبطبيعة الحال فإن وجود شبكة الارتباط ـ التي يتم تأييدها من قبل إمثال تشندلر[٣]، وبواز هوس[٤]، أيضًا ـ لا تقتصر على مجرّد شبكات التواصل الافتراضي فقط. كما

---

1. E. Spirituality
2. Ibid, p63.
3. Chandler, "Private Religion in the Public Sphere: Life Spirituality in Civil Society", P.80.
4. Huss, "The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and Postmodern Spirituality", P.120.

يقرّ باول هيلاس وليندا وودهيد بدورهما بأن شبكة العلاقات والارتباطات بين الروحانيين الجُدُد يمكن لها أن تتمّ بشكل غير افتراضي ووجهًا لوجه (من قبيل النشاطات في مجال المصالح العامة، والمعارض الخيرية، والمختبرات التعليمية، والاجتماعات والندوات الأسبوعية، وإلقاء الكلمات والخطب، والتقنيات والرياضات الجماعية لغرض التعاون والتكافل من أجل الحصول على المعنى والمفهوم، والاستشفاء، والنجاح، والعلاج التكميلي وما إلى ذلك)، ولكن حتى في هذه الارتباطات المباشرة ـ والتي تتمّ بشكل حضوري ووجهًا لوجه ـ يتم تنظيمها والإعداد لها بحيث يبقى للشخص فيها حق الخروج منها أو البقاء فيها دون أن يكون له تأثير فيما يتعلق بسائر شؤون حياة الفرد.

وبسبب هذه الخصائص يذهب كل من باول هيلاس وليندا وودهيد إلى تسمية الهوية الجماعية الثانوية والمشاركة الاجتماعية لهؤلاء الأشخاص ـ والتي تمّ إيجادها في الأساس من أجل الهروب من التشرّد العقلي ـ بالهوية الواهية والضامرة التي تبقي الباب على الدوام مفتوحًا للعودة إلى التفرّد[١].

إن الروحانيين الجُدُد يعملون على تبرير هذا التنكّر وعدم الوفاء التأسيسي من خلال تسميته بالبحث الدؤوب والدائم، ويُسمون البنية الوفية للروحانية التقليدية والأصيلة بـ «القفص الحديدي»[٢] أو «القفص المذل»[٣]؛ وذلك لأنهم يرون أن المؤسسات الأولية لا ترعى حرمة للأنفسية والمذهب الخاص الذي يختاره الفرد لنفسه، وتعمل بشكل لا يلين على سلب الحرية الروحانية والمعنوية للفرد، من خلال فرض المناسك المحورية عليه، ومن خلال إجباره على التعاليم المستهلكة والخارجية أيضًا[٤]. ولكن مع ذلك كله فإن هؤلاء الأشخاص لا يطيقون التشرّد العقلي، ويسعون وراء الحصول على هوية جماعية وتواصلية، ويعملون على بناء مؤسسات روحانية ثانوية نابذة للمرجعية، وداعية إلى المساواة، وعائمة، ومزاجية،

---

1. Heelas, and Woodhead, “Homeless Minds Today?” P. 63.
2. Iron Cage
3. Crumbling Cage
4. Heelas, and Woodhead, “Homeless Minds Today?”, P.65.

وتعددية، تحترم الاختلافات والتجارب الفردية، وتعمل على جمع الأشخاص حول فكرة ورؤية مشتركة من أجل الحصول على حياة أفضل، ومن خلال أفكار من قبيل: التعاون، وحب الآخرين، والتكافل، والحبّ والعشق الشامل، يمهّدون الأرضة إلى نوع من الارتباط الاجتماعي غير الملزم[١].

وبذلك عمد كل من باول هيلاس وليندا وودهيد إلى تطوير نظرية العقل المتشرّد لبيتر بيرغر، وبالنظر إلى دور المؤسسات الثانوية في الحياة الاجتماعية، فقد توصلا اليوم ـ وفي ضوء الشواهد التجريبية التي عثرا عليها من خلال دراسة المسار الذاتي للمؤسسات الروحانية الثانوية ـ من «نظرية العقل المتشرّد» إلى فكرة «العقول ذات البيوت المتعددة»، إنها بيوت متعدّدة يتمّ بناؤها في مجتمع حرّ، ولكنه مترابط ويقوم حول محاور من قبيل حبّ البشر والطبيعة، وفي الوقت الذي لا يُحدث خلاً في أنفسية الفرد، يعمل على إنقاذ أنفسية موجه نحو الذاتة من خطر العزلة، ويحوّلها إلى أنفسية موجهة نحو الحياة [٢].

والآن وبعد الالتفات إلى هذين التحليلين بشأن النوع الجديد من الجمع والتأسيس في الروحانية المستحدثة، ننتقل إلى بحث تبويب هذه الخصائص. إن الروحانية المستحدثة من خلال ادعاء الحالة السائلة وعدم التعلّق بأسلوب ونمط خاص من الحياة، لها في ضوء التحليلات السابقة أسلوب حياة اجتماعية خاصة، من قبيل: شبكة العلاقات، والنزعة إلى المزج والتلفيق، والتأكيد على حبّ الآخرين من خلال حبّ الذات، والمشاركة في النشاطات التطوّعية التي لا تستتبع مسؤولية، والمشاركة في مؤسسات الشراكة المدنية، ولجان التغيير السياسي، والنشاطات المطالبة بالعدالة الجماعية، الاهتمام بنشر الأطعمة الطبيعية لزيادة السلامة الصحية والأمن الغذائي للناس، والاهتمام بالحفاظ على الطبيعة والبيئة وسلامة المياه والتربة والهواء، والمشاركة الاجتماعية من طريق الأسواق، والعلاقات الافتراضية، والاستفادة من إمكانات التواصل التي لا تستتبع مسؤولية، والاهتمام بالمساواة

---

1. Ibid, p.69.
2. Ibid, p.70.

والتكافؤ الاجتماعي، تعدّ من بين خصائص نموذج العلاقات الاجتماعية في الروحانية المستحدثة. في هذا النموذج من العلاقات، على الرغم من أهمية العلاقات الجماعية والتكافل والتعاون الاجتماعي، إلا أن الأصالة في نهاية المطاف إنما تكون مع الفرد دون المجتمع، وإن دفع الأثمان والتكاليف السياسية والاجتماعية والعمل على إيجاد الارتباط الاجتماعي والإبقاء عليه إنما يكون معقولاً حيث لا يتمّ التشكيك في فردانية الشخص واستقلاله.

وكما يقول باول هيلاس فإن الاتجاه الروحاني الجديد حيث ينظر الإنسان إلى كل شيء ـ بما في ذلك النشاطات الخيّرة التي ترمي إلى مساعدة الآخرين ـ من زاوية الاجتهادات الشخصية، فإنه سوف يعاني من النزعة الذاتي والذهنية[1]. وعلى الرغم من نفي الأنسجة المؤقتة والمتأثرة بالفهم العُرفي في هذه الحالة بعنوان الأنا أو النفس الكاذبة، ويتم الاهتمام بالذات الأصيلة، ولكن بسبب غياب البنى المعيارية الخارجية، ومزاجية آليات الوصول إلى المعايير الداخلية، ينخفض إمكان تحقيق النظام الأخلاقي المنسجم والإدراك المشترك في هذا النوع من الروحانية، وترتفع مخاطر حدوث الهرج والمرج والفوضى في تحديد القيَم الأخلاقية[2].

تحدّيات الأخلاق الاجتماعية

كما شهدنا فإن البحث في المقالة الراهنة لم يتمّ على أساس أسلوب التحقيقات التجريبية، بل تمّ السعي فيه ـ من خلال الاستفادة من الأبحاث المتوفّرة وتحليها ـ إلى إدراك المباني ونماذج النشاطات الاجتماعية ذات الأهداف الخيرية بين الروحانيين بشكل أفضل. في ضوء ما تقدّم من المسائل ـ (ولا سيّما الأنفسية وتأليه الذات) ـ يمكن إدراك التحديات الموجودة في الأفعال الأخلاقية للروحانيين الجُدد، قبل كل شيء ضمن أبحاث النسبية والأنوية الأخلاقية من أبحاث الأخلاق المعيارية.

---

1. Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, P.1 - 5.
2. Cluda, *A Qualitative Study of the Self in New Age Spirituality Culture*, P.33.

وفي هذا السياق والوصول إلى فهم أفضل للتحديات الأخلاقية في الروحانية المستحدثة، سوف نعمل أولاً على إلقاء نظرة على الأفعال الاجتماعية للروحانيين الجُدد من زاوية هذين البحثين، ونعمل في الأثناء على بيان التحديات النظرية والعملية الماثلة أمام الروحانيين الجُدُد في حقل الأخلاق الاجتماعية أيضًا. ومن الجدير ذكره ـ بطبيعة الحال ـ أن بيان هذه التحديات لا يعني الوقوع القطعي والمحتوم لها بين الروحانيين الجُدد أو حصر هذه التحديات بهؤلاء الأشخاص، بل يتم طرح مجرّد أنواع التحديات التي تحظى بالإمكانية الكبيرة من التحقق والوقوع في ظلّ الالتفات إلى المباني التي تقدّم بيانها.

التحدي المتمثل بالنسبية الأخلاقية

في ضوء المباني المعرفية والأبستمولوجية للروحانيين الجُدد ـ والتي تمّ التعريف بها بعنوان الأنفسية أو النزعة الذهنية ـ فإن المعايير الأخلاقية في هذا التيار تقوم على الأفهام الداخلية. بمعنى أن الصواب والخطأ يتمّ تحديده في ضوء الأحاسيس والشهودات الفردية. وعلى الرغم من عدم إنكار وجود الحقيقة الثابتة في الروحانية المستحدثة، ولكن حيث يكون طريق الوصول إلى هذه الحقيقة كامنًا في الشهودات والإدراكات الفردية، ولا وجود للمعيار الخارجي لتقييم صحّة هذه المعطيات، فإنه لا يمكن التعريف بالمباني الثابتة والتي يشترك فيها العقلاء في ابتناء القضايا الأخلاقية. وعليه حيث تكون الأفهام الداخلية للأفراد هي الملاك، ومن الممكن أن يختلف الفهم الداخلي لشخص عن الفهم الداخلي لشخص آخر، يكون تحقق النسبية الأخلاقية محتمل إلى حدّ كبير. ولو قبلنا بهذا الاحتمال، فسوف تكون هناك إمكانية لوقوع هذا النوع من التحديات في دائرة الأخلاق الاجتماعية:

١. نفي المرجعية الأخلاقية (من خلال اختراق المتبنيات، ونفي ما بعد الروايات، ونبذ القداسة).

٢. مشروعية المطالب الداخلية للأفراد (نفي ما بعد الروايات).

٣. تلبية النداء الداخلي من أجل إدراك المعايير الأخلاقية.

٤. إضفاء المشروعية على حرية الضمير، والعمل على أساس الخيال الفردي (الأنوية).

٥. توهّم صوابية كل نوع من أنواع القرارات الأخلاقية لمجرّد قيامه على أساس المعطيات الفردية.

٦. تخطئة القضايا الأخلاقية التي يتمّ إملاؤها من الخارج.

وعلى هذا الأساس فإن البصيرة الأخلاقية للفرد هي وحدها التي تكون منشأ للقضايا الأخلاقية، وسوف تكون الأنفسية بدورها مقوّمًا لهذه البصائر الداخلية، ولكن ينبغي العلم بأنه على الرغم من إمكان أن تضيف النزعة الأنفسية في الحقل الفردي بصائر إلى الحياة الأخلاقية للفرد، ولكن من الممكن في حقل الأخلاق الاجتماعية أن يتمّ إخراج القضايا الأخلاقية من الاشتراك الذهني والعيني، وأن يتم فرض التحدي على الحكم الأخلاقي، وعلى التربية الأخلاقية، وعلى الحوار الأخلاقي. ومن الممكن أيضًا أن يبدو هذا الاتجاه الأخلاقي في النظرة الأولى حسنًا في حقل الأخلاق الاجتماعية؛ وذلك لأنها من خلال القول بالنسبية تجعل الأرضية متوفّرة للتساهل والتسامح الاجتماعي. وبعبارة أخرى: في هذا الاتجاه حيث يذهب شخص إلى الاعتقاد بحسن أو قبح شيء من الناحية الأخلاقية، فهذه يعني أنه يعمل على تأييده أو رفضه على نحو شخصي وذهني. إن هذا النوع من الأخلاق الذهنية لا يمكن أن يفسّر جواز الخطأ علينا، وبالتالي فإنه سوف يعترف للجميع بنوع من العصمة[1].

وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا الاتجاه يجعل من البحث حول الاختلافات الأخلاقية في المجتمع بدوره بلا معنى وغير مبرر؛ إذ أن كل شخص يبادر إلى القيام بفعل ما لمجرّد أنه في ضوء تصوّره قد قام بفعل بدافع خيري، إذن سوف يكون فعله أخلاقيًا.

إن من بين التداعيات والتبعات الأخرى المترتبة على هذا الاتجاه الأخلاقي هو قطع الارتباط بين الحكم الأخلاقي والأدلة الأخلاقية؛ وذلك لأن الشخص يصل إلى

---

١. ريتشلز، *عناصر فلسفه أخلاق* (عناصر فلسفة الأخلاق)، ص ٦٨ ـ ٧٠.

الحكم الأخلاقي بشكل شهودي وداخلي، ولا ضرورة إلى إبداء الدليل لذلك الحكم، وإن مجرّد الاقتناع الداخلي يكفي للقيام بالفعل الأخلاقي[١].

وبطبيعة الحال هناك تحديات أخرى محتملة في هذا الاتجاه الأخلاقي أيضًا. ففي هذا الاتجاه قد يحدث ـ تحت تأثير العوامل غير المعرفية ـ خطر الوقوع في المصادرة على المطلوب. بمعنى أن الشخص قد يفترض ما يراه حسنًا بوصفه أمرًا أخلاقيًا أو أن يعتبر مدركاته وأفهامه الخاطئة بوصفها شهودات أخلاقية. والخطر الآخر الذي سوف يتحقق هو أن الأمر الأخلاقي سوف يتحوّل ـ على المستوى العملي من الكلية والشمولية والتعميم ـ إلى مجرّد قرار فردي[٢].

يضاف إلى ذلك أنه من الممكن للنسبية وعدم قطعية القضايا أن يؤدّي إلى الضعف الأخلاقي وضعف دعائم وركائز الإلزام الأخلاقي. من الممكن للشخص في هذا الاتجاه الأخلاقي أن يُبدي من نفسه حساسية تجاه مسائل الأخلاق الاجتماعية، بيد أن خطر احتكار الحق والانبهار الأخلاقي بالنفس سوف يكون كامنًا وماثلاً في الطريق على الدوام.

التحدي المتمثل بالأنوية الأخلاقية

إن الأنوية الأخلاقية تنسجم إلى حدّ كبير مع غريزة الإنسان وطبيعته، وإن الجميع سوف يعمل بها على نحو غريزي، وأما إذا اعتبرنا مدّعى الروحانيين الجُدد هو خفض المزيد من الألم لهم وللآخرين، وقبلنا من ناحية أخرى ـ بالنظر إلى رؤية باول هيلاس وليندا وودهيد ـ بوجود نوع من الحبّ ضمن أمواج دوائر حبّ الذات في الروحانية المستحدثة، فإن الروحانيين الجُدُد سوف يشعرون بوجود قرابة مع الأنوية الأخلاقية. إن هذه الأنوية في حقل الأخلاق الاجتماعية سوف تؤدّي إلى ظهور بعض التحديات، وإن أهم هذه التحديات إنما يتمّ إدراكه عندما يتمّ التدقيق وإلقاء نظرة أخرى على نموذج العلاقات الاجتماعية في الروحانية المستحدثة. وكما سبق أن

---

١. بالمر، *مسائل اخلاقي* (المسائل الأخلاقية)، ص ٨٦ ـ ٨٧.

٢. ريجلز، *عناصر فلسفه أخلاق* (عناصر فلسفة الأخلاق)، ص ٨١ ـ ٨٥.

ذكرنا فإن كل شخص يعتبر حياته في الروحانية المستحدثة ذات قيمة غائية، ويسأم من الحياة التبعية، وعليه فإنه في حقل الأخلاق الاجتماعية وإن كان يسعى من خلال المباني الأنوية إلى التقليل من آلامه من خلال التقليل من آلام الآخرين، إلا أنه عند التزاحم بين المصالح الشخصية ومصالح الآخرين، وكذلك في الحياة الأخلاقية على حساب التبعية لمطالب الآخر (تبعية الحياة)، سوف يواجه الفرد تحدّيات أخلاقية جادّة. ومن الجدير والمستحسن بنا ـ لبيان وفهم التحدّيات الماثلة أمام الأخلاق الاجتماعية في الروحانية المستحدثة بشكل أدق ـ أن نلقي نظرة عابرة على الانتقادات ونقاط ضعف الأنويّة الأخلاقية. ومن بين الانتقادات الأساسية الواردة على الأنوية الأخلاقية، يمكن الإشارة إلى الموارد الآتية:

١. إن الأنويّة الأخلاقية في الحدّ الأدنى قامت في الكثير من التقارير على أساس الأنويّة النفسية، وبطبيعة الحال فإن علم النفس الحديث لا يؤيّد هذا التصوّر والادعاء التجريبي؛ إذ من الممكن ـ على سبيل المثال ـ أن يكون متعلّق رغبة شخص آخر، أو أن يكون متعلق الرغبة مخالفًا لحبّ ذات العمل[١].

٢. لا يمكن للأنوية أن تصدر حكمًا أخلاقيًا في المواضع الأخلاقية حيث لا يكون لدى الشخص أيّ رغبة إلى التدخّل فيها، أو أن يُظهر الوظيفة الأخلاقية للإنسان بشكل صحيح (رعاية الأخلاق في مورد الشخص الذي نكرهه، أو القيام بالعمل الأخلاقي في الظروف التي نمقت التواجد فيها، فعلى أساس هذا الاتجاه لن تبدو النظرية الأخلاقية مبرّرة وموجّهة).

٣. إن الأنويّة حيث تقوم على أساس الميل والرغبة فإنها تكون الوجه الآخر للنسبية الأخلاقية، وسوف تفتقر إلى الملاك العيني والخارجي[٢].

---

١. فرانكنا، *فلسفه اخلاق* (فلسفة الأخلاق)، ص ٥٩.

٢. ريجلز، *عناصر فلسفه أخلاق* (عناصر فلسفة الأخلاق)، ص ١٥٠.

٤. إن الأنوية وإن كانت لا تؤدّي بالضرورة إلى الأنانية والنرجسية، ولكن هناك احتمال كبير في أن تؤدّي إلى ضيق الأفق وقصور في التفكير أو المحاباة الأخلاقية، ولا بدّ من الالتفات إلى أن الأشخاص في الكثير من الموارد يقعون تحت تأثير بعض العوامل غير المعرفية، ويبتعدون عن تشخيص المصالح الواقعية لأنفسم والآخرين.

٥. بالإضافة إلى ذلك فإنه عند وقوع التضاد والتزاحم حول المصالح، يصبح الاتجاه الأنويّ هشًّا؛ إذ لا يمكن في هذه الحالة تعميم الأنوية وتوصية الآخرين بها[١].

وفيما يلي سوف نعمل ـ من خلال التركيز على موارد التزاحم الأخلاقي ورسم مستويات من الأنويّة في الروحانية المستحدثة ـ على تحليل التحديات. إن التزاحمات الأخلاقية الأساسية والرئيسة في حقل الأخلاق الاجتماعية، والتي يمكن أن تؤدّي إلى حدوث التحدّيات الأخلاقية، هي حول موارد من قبيل: الروح، والراحة، والسُمعة، والأسرة، والكفاءة والاستحقاق، والسلامة، والملكية المعنوية والروحية للفعل.

بالنظر إلى مباني الروحانية المستحدثة والتي سبق أن ذكرناها على نحو الإجمال، يمكن تسمية الأنويّة في هذا التيار بـ «الأنوية الواحدية»؛ وذلك لأن الوجود والله والإنسان ـ في هذا النوع من الروحانية ـ كل موحّد قد اتصل ببعضه في شبكة من الطاقات. وعلى هذه الشاكلة لا يكون الأشخاص والطبيعة والله حقائق منفصلة عن بعضها. وعلى هذا الأساس لو أن شخصًا طالب بمصلحته يكون في الحقيقة قد طالب بمصلحة الوجود. وبطبيعة الحال فإنه بالنظر إلى الموارد التي تقدّم ذكرها في قسم مباني الروحانية المستحدثة، فإن هذه الرؤية الواحدية تتحوّل من الناحية العملية

---

١. فرانكنا، *فلسفه اخلاق* (فلسفة الأخلاق)، ص ٥٤.

إلى الربوبية العلاجية، بمعنى أن الشخص إنما يلتفت إلى هذه الحقائق عندما يروم العمل على رفع حاجة من حاجاته.

وبطبيعة الحال يمكن لنا أن نفترض مستويين من الأنوية الواحدية في الروحانية المستحدثة، وهما: المستوى النازل الذي يعاني من النفعية والنرجسية، والمستوى العالي وهو المتعالي وغير النفعي. وعلى هذا الأساس سوف نشير إلى نوعين من الأنوية الواحدية، وهما: الأنوية الواحدية النازلة، والأنوية الواحدية الصاعدة. وفي الأنوية النازلة يتألم الشخص عندما يرى معاناة الآخرين وبؤسهم؛ إذ يرى أنه يعيش ضمن نطاق كوني قد يتعرّض فيه إلى ذات هذا البؤس والعناء. إن التحدّي الأخلاقي الماثل في هذا المورد هو أن الشخص في مواجهته مع الآخر الذي يراه صالحًا يبدي تعاطفًا معه ويشفق عليه دون غيره من الأشخاص الآخرين؛ وذلك لأن الشخص يرى نفسه صالحًا، ومن هنا سوف يكون الشخص الدائر حول فلك وشعاع وجوده صالحًا ويستحق التعاطف والشفقة. وبعبارة أخرى: إن هناك صلة مباشرة بين مقدار شفقتنا ومقدار ما نراه من الفضيلة للشخص الذي يعاني من الألم. وإن الشخص الذي لا يكون له حضور في شعاع وجودنا يُعد ضررًا وآفة في النظم الكوني، ومن هنا لا تكون له قيمة، ولن يكون جديرًا بالتعاطف والشفقة والمواساة.

في الأنوية الواحدية الصاعدة، يبادر الشخص إلى القيام بأعمال الخير من أجل الحصول على الكمال، وليس من أجل دفع الضرر المحتمل، وأما إذا تصوّر ذلك الشخص أن قيامه بالعمل الأخلاقي في حقل المجتمع سوف يزيد من آلامه على المدى البعيد أو يكون سببًا في الشعور والإحساس السيئ تجاه نفسه، فقد لا يقوم به؛ وذلك لأن الكمال الفردي في هذه الروحانية قد تمّ رسمه في هذه الحياة الدنيوية، وإن المحور الأصلي لهذا الكمال يكمن في التقليل من الألم والحصول على الرضا والطمأنينة الباطنية[1].

---

١. ريجلز، *عناصر فلسفه أخلاق* (عناصر فلسفة الأخلاق)، ص ١١٩.

وعلى كل حال، فإن أعمال الخير الاجتماعية ـ في الروحانية المستحدثة ـ من الممكن أن تتحقق بنيّة دفع الضرر الدنيوي أو الحصول على الرضا الباطني، بيد أن النقطة الموجودة هنا هي أنه في حالة عدم القيام بتلك الأعمال، لا يكون الفرد قد قام بمجرّد سلب إمكان عن نفسه، لا أنه قد ترك وظيفة فحسب. وبعبارة أخرى: في الروحانية المستحدثة عندما لا تصدر الشفقة من الشخص ولا يبدي إحساسًا، لن يرد خلل في روحانيته؛ لأنه إنما لم يعمل على مجرد دفع ضرر أو الحصول على مصلحة، لا أنه يرتكب عملاً مخالفًا للأخلاق.

بالنظر إلى ما تقدّم من الأبحاث، لو كانت الأنوية الأخلاقية فارغة من أطر التوجيه والهداية الخارجية، فسوف تكون الأنانية والنرجسية كامنة في الطريق. (في الأنوية الدينية يتمّ تعديل تزاحم المصالح بواسطة المفاهيم الأخروية أو بواسطة مفاهيم الأخلاق الإيمانية، لكي يتمّ في الإطار الإلهي والتعبّد بالشريعة استبدال حبّ الذات بالأخلاق بدلاً من النزاع من أجل البقاء). كما أن هذا النوع من الأنوية قد يؤدّي في مقام العمل إلى الضعف الأخلاقي؛ لأن عدم شفافية القضايا الأخلاقية ـ (بسبب قيامها على أساس المعطيات الداخلية) ـ تمهّد الأرضية للمصادرة على مطلوب القضايا، أو النرجسية تجاه روحيات وخلقيات الذات.

وكذلك من ناحية الرأسمالية الاجتماعية لا يكون هذا الاتجاه منتجًا للثروة الاجتماعية؛ وذلك لأنه من بين المعايير الثلاثة المنتجة للثروة الاجتماعية (١. إنتاج الثقة. ٢. إنتاج الرضا. ٣. رفع مستوى المشاركة الاجتماعية)، رغم أن الروحانية المستحدثة قد تكون منتجة للمشاركة الاجتماعية، إلا أنها ـ بالنظر إلى الأبحاث السابقة ـ لن تكون منتجة للاعتماد الاجتماعي.

النتيجة

بالنظر إلى ما تقدم من الأبحاث والنقاط، يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنه على الرغم من انتشار أمور من الأخلاقيات الاجتماعية ـ من قبيل: الشفقة، والتعاطف، والمواساة، والتعاون، وتقديم المساعدة، وما إلى ذلك ـ بين أتباع الروحانية المستحدثة، ويتم الدعوة إليها وتبليغها، لا سيّما بواسطة الاستفادة من

شبكات التواصل، بيد أن حدود القيام بهذا النوع من النشاطات، حيث تكون فردية وكينونة الشخص ثابتة وقائمة، وفي أثناء مشاركته الأخلاقية لا تتحوّل حياته إلى حياة تبعية، أو لا يتم تحميل المعايير وفرضها على الشخص من الخارج.

وعلى هذا الأساس يمكن التوصّل إلى هذه النتيجة وهي أن القيَم عند الروحانيين الجُدُد تجنح نحو النسبية والأنوية الأخلاقية. وبمقدار تحقق هذا الجنوح، تواجه المشاركة الاجتماعية للروحانيين الجُدُد تحدّيات عملية. وفي حالة القول بالمباني النظرية للبحث، يجب القول: على الرغم من أن ادعاء الأخلاق الاجتماعية موجودة في الروحانية المستحدثة، إلا أن أنواع الشفقة والتعاطف وحبّ الخير الموجودة، إنما هي مجرّد أنواع من حبّ الذات المعدّلة أو الشفقة شبه الأخلاقية من أجل العثور على منزل ذهني ثانوي، ولن يصل إلى مقام النظام الأخلاقي القابل للتعميم. وبالنظر إلى أهمية الأنوية والأنفسية في الروحانية المستحدثة، فإن هذا التعاطف شبه الأخلاقي قد يؤدّي إلى نوع من الإرضاء الذاتي للأخلاق، والتي بدلاً من تقديم الحلّ المنسجم والقابل للتعميم الأخلاقي، تقتصر على إيجاد مجرّد الشعور الأخلاقي لدى الفرد فقط، ويترك تحديات في مجال الأخلاق الاجتماعية، والتي هي عبارة عن:

١. عدم تقديم المعايير العينية والشاملة.

٢. عدم إيجاد حلول للخدع الذهنية والأخطاء الأخلاقية.

٣. عدم شفافية ووضوح القضايا وفرديتها.

٤. عدم إبداء نموذج للسيطرة على الذات والتغلّب على الضعف الأخلاقي.

٥. الضعف الروحي نتيجة للشك والضياع، وعدم تقديم قضايا يقينية.

٦. الهروب من الآلام التي تمثل مقدمة للحياة الأخلاقية، من خلال الترويج لروحية الهروب من الآلام.

٧. تعرّض الطمأنينة والرضا الفردي للخطر من خلال نسبية القضايا الأخلاقية.

٨. عدم قابلية القضايا للوثوق والاعتماد العام.

٩. خطر النرجسية والأنانية وحبّ الذات.

١٠. عدم التعريف بالطرق المؤثرة بالآخرين في حالات التزاحم الأخلاقي.

المصادر

بالمر، مايكل، *مسائل اخلاقي* (المسائل الأخلاقية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي رضا آل بويه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٨٥ هـ ش.

بير، بيتر، «خصوصي‌سازي و نفوذ عام دين در جامعه فراگير جهاني»؛ در: *دين واينجا* (خصخصة الدين ونفوذه العام في المجتمع العالمي الشامل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجيد محمدي، طهران، نشر قطره، ١٣٧٧ هـ ش.

ريجلز، جيمز، *عناصر فلسفه أخلاق* (عناصر فلسفة الأخلاق)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود فتح علي وعلي رضا آل بويه، قم، ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٩٢ هـ ش.

شاكر نجاد، أحمد، *مفهوم معنويت در عصر پسامدرن* (مفهوم الروحانية في عصر ما بعد الحداثة)، طهران، مركز الگوي اسلامي ايراني پيشرفت، ١٣٩٦ هـ ش.

غريفين، ديفيدري، *خدا و دين در جهان پسامدرن* (الله والدين في عالم ما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد رضا آيت اللهي، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٨٨ هـ ش.

فرانكنا، وليام، كي، فلسفه اخلاق (فلسفة الأخلاق)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هادي صادقي، قم، ناشر: كتاب طه (وابسته به موسسه فرهنگى طه) ١٣٧٦ هـ ش.

كمبل، كولين، «تئوديسه (عصر جديد) براي عصر جديد» (ثيوديسيا «العصر الجديد» من أجل العصر الجديد)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر طالبي دارابي، *مجلة: فصلنامه هفت آسمان*، العدد: ٣٨، ١٣٨٧ هـ ش.

گلين، اي. مگن، «معنوى، اما نه ديني: نقدي بر جنبش معنويت‌گرايي مدرن» (روحاني، ولكن غير ديني: نقد على حركة الروحانية الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد شاكر نجاد، مجلة: *سياحت غرب*، سال دهم، العدد: ١١١، (١٣٩١ هـ ش)، صفحات ١٣٥ تا ١٤٥.

Bender, Courtney, and McRoberts, Omar, “Mapping a field: Why and how to study spirituality”, *Working Group on Spirituality*, *Political Engagement, and Public Life*, SSRC Working Papers, 2012.

Benders, Alison, "Spiritual But Not Religious, What's the Meaning", You Tube, 30, sep, 2013.

Carrette, Jeremy R, and King, Richard, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge, 2005.

Chandler, Siobhan, "The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality." *Religion Compass* 2, no. 2, 240 – 256, 2008.

——, "Private Religion in the Public Sphere: Life Spirituality in Civil Society", Eds. Stef Aupers, and Dick Houtman, Rel*igions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden, Brill, 69 – 87, 2010.

——, "Private Religion in the Public Sphere", in: *religions of modernity*, brill, 2010.

——, "The Social Ethic of Religiously Unaffiliated Spirituality", *Religion Compass,* volume 2, issue 2 (2008).

——, "Way of the Spiritual Seeker, As Above so below", in ed. D. Bryant, *Ways of the Spirit*, Norman Firing of Brown University, Pandora press, (2013).

——, "Spiritual But not Religious", *vimeo*, 18 Apr, (2015).

Cowan, Nelson, the Spiritual, But not Religious Movement: Toward on Ethic of "Quasi – Official", Wesley theological seminary.

Cluda, J, A Qualitative Study of the Self in New Age Spirituality Culture (Doctoral dissertation, University of Pittsburgh), (2013).

Fuller, Robert C, Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America, Oxford University Press, (2001).

Griffin, David Ray, Spirituality and Society: Postmodern Visions, Sunny Press, (1988).

Hawkins, Merrill M, "Personal Spirituality, in: Faith", in *America: Changes, Challenges*, New Directions. Edited by Charles H. Lippy. Greenwood Publishing Group, (2006).

Heelas, Paul, Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism. John Wiley & Sons, (2009).

——, "Homeless Minds Today?", in *peter Berger and the study of religion*, London, Routledge, (2001).

——, The Spiritual Revelation, in religions in the modern world, oxford, (2003).

Huss, Boaz, "The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and Postmodern Spirituality", *Journal of Modern Jewish Studies* 6, no. 2, 107 – 25, (2007).

Knoblauch, Hubert, "popular spirituality", in: *Present day Spiritualties*, Brill, (2013).

Lindsay, Jones, *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed, Detroit, Macmillan Reference USA, (2005).

Jung, Sung Joon, "Spiritual Young People More Likely to Commit Crimes than Religious Ones, Study Finds", *Baylor*. Edu, 12, 6, 2013.

Woodhead, Linda, "Post-Christian Spiritualities", *Religion* 23, No. 2, 167 – 81, (1993).

Wuthnow, Robert, "The New Spiritual Freedom. " In: *Cults and New Religious Movements*, wiley – Blackwell, (1998).

تداعيات الحداثة على الروحانية، بحث نقدي لرؤية تشارلز تايلور[1]

وحيد سهرابي فر[2]

باقر طالبي دارابي[3]

إن من بين التحديات العلمية الهامّة الماثلة أمام قطرنا، أسلوب المواجهة الصحيحة مع الحداثة. من الواضح أننا نعيش في بلد غالبية سكانه من المتدينين، ويقع يومًا بعد يوم في المزيد من الاحتكاك والتعاطي مع الحداثة؛ وفي ظل هذا المناخ يعدّ الخوض في موضوع الحداثة ـ بالنحو الذي يمكن معه إظهار مزاياه وعيوبه في صورة بانورامية شاملة ـ أمرًا بالغ الأهمية. ولهذه الغاية يجب البحث في كيفية تبلور الحداثة في الغرب، بالإضافة إلى بيان تداعيات هذه الظاهرة. يجب أن تقترن هذه الأبحاث برؤية انتقادية، كي تكون الأرضية معدّة للاستفادة من هذه الأبحاث في الفضاء الوطني لقطرنا.

وعلى هذا الأساس سوف نبحث في هذه المقالة أفكار وآراء أحد أهم المفكرين المعاصرين الذين تخصصوا في دراسة جذور ومناشئ عالم الحداثة. لقد تعرّض

---

١. المصدر: سهرابي فر، وطالبي دارابي، باقر، المقالة بعنوان «پیامدهای مدرنیته برای معنویت‌گرایی:بررسی انتقادی دیدگاه چارلز تیلور»، في مجلة (*مطالعات جامعه شناختي*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد٤٨، ربيع وصيف ١٣٩٥، الصفحات ٢٦١ إلى ٢٨٤.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. طالب على مستوى الدكتوراه في حقل الدراسات الدينية من جامعة الأديان والمذاهب، ودارس في الحوزة العلمية بقم.

٣. أستاذ مساعد في حقل الدراسات الدينية من جامعة الأديان والمذاهب.

تشارلز تايلور ـ وهو واحد من كبار الفلاسفة في العالم المعاصر[١] ـ إلى بحث هذه المسألة في أعماله وآثاره المختلفة[٢]. لقد حظيت آراؤه في هذا الباب بمكانة خاصة بين المفكرين، وتمّ تأليف الكثير من الكتب والأعمال في شرحها وتفصيلها، وكذلك في نقدها أيضًا. وقد كان لأفكاره من التأثير بحيث حاز في ضوئها على الكثير من الجوائز العلمية، وهي جوائز عالمية مرموقة، ومن بين أهمّها: جائزة تمبلتون[٣] (٢٠٠٧ م)، وجائزة كيتو[٤] (٢٠٠٨ م)، وجان كلوغه[٥] (المعروفة بجائزة نوبل في الفلسفة) (٢٠١٥ م).

سوف نعمل في هذه المقالة ـ بعد بحث رأي تشارلز تايلور في مورد كيفية تبلور مرحلة الحداثة، على نحو الإجمال ـ إلى دراسة تداعيات الحداثة على الروحانية، لنعمل بعد ذلك على إعادة قراءة هذه التداعيات بنظرة انتقادية. وفي الختام سوف نعمل على بيان النتيجة المستخلصة من هذه الأبحاث.

تبلور مرحلة الحداثة

لقد بدأ تشارلز تايلور مشروعه بهذا السؤال القائل: لماذا كان الإيمان في حوالي العام ١٥٠٠ للميلاد أمرًا شاملاً، في حين كان في مقدور الفرد سنة ٢٠٠٠ للميلاد أن يكون غير مؤمن دون إنكار الأمور المعرفية البديهية؟ وقال في هذا الشأن:

«إن أحد الطرق لبيان السؤال الذي أسعى إلى العثور على جواب عنه، هو القول: لماذا كان من المحال أن لا نؤمن بالله في مجتمعاتنا الغربية في حوالي العام ١٥٠٠

---

١. هناك من المفكرين من يعتبره من أهم وأبرز وأشهر الفلاسفة في العصر الراهن. (انظر: رجائي، *طرح مسأله: چالش مهم امروز* (بيان المسألة: التحدي المعاصر الأهم)، ص ٤٥؛ رجائي، *زندگي فضيلت‌مند در عصر سكولار* (الحياة الفاضلة في عصر العلمانية)، ص ١٩ ـ ٦٩).

٢. إن أهم أعمال تشارلز تايلور في هذا الشأن، هذان الكتابان:

A Secular Age & *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*

3. Templeton Prize

4. Kyoto Prize

5. John W. Kluge Prize

للميلاد، في حين لم يكن الأمر في عام ٢٠٠٠ للميلاد بحيث لا نجد عدم الإيمان أمرًا سهلاً فحسب، بل ونجد ذلك أمرًا لا مناص منه؟[١]

للإجابة عن هذا السؤال، قام تشارلز تايلور برحلة طويلة حيث تنقل خلالها بين مسافة زمنية تقدر بخمسمئة سنة تغطي القرون الخمسة الأخيرة في الغرب. وقد جاب في رحلته هذه محطات النهضات الفكرية المختلفة، والحركات الاجتماعية المتنوّعة، وكذلك الأحداث التي وقعت في المجتمع المسيحي اللاتيني (المسيحية التي قامت في أوروبا الغربية وفي أمريكا الشمالية). ومن الواضح جدًا أننا لا نستطيع في هذه المقالة أن نستوعب الحجم الكبير لكتابات وأعمال تشارلز تايلور وقصصه الطويلة وشروحه الدقيقة لهذه الفترة الطويلة، بشكل جامع. ومن هنا فإننا سوف نكتفي بالإشارة إلى المراحل الهامّة من تقريره.

مرحلة ما قبل الحداثة

إن مرحلة ما قبل الحداثة، تشمل في الواقع أوضاع المجتمع المسيحي في عام ١٥٠٠ م؛ وهي الأوضاع التي لم تكن قد شهدت المتغيّرات الكبيرة التي حدثت فيما بعد. ويرى تشارلز تايلور أن لهذه الحقبة خصائصها الخاصة، التي يمكن بيانها في تبويب عام على النحو الآتي:

١. إن العالم الطبيعي في هذا المناخ، بمنزلة المكان الذي يمثل بشكل متزامن مع أدائه علامة على عالم أبعد. إن نظم هذا العالم دليل على خلقه، والأحداث التي تقع فيه (من قبيل: الأمطار، والسيول، والأعاصير، وما إلى ذلك) هي بأجمعها تمثل إرادة وأفعال الله.

٢. لقد كان لله حضور واضح وملحوظ في صلب المجتمع أيضًا. إن الحكومات الأرضية إنما كانت تعتبر مشروعة إذا كانت متصلة بأمر يفوق القدرات الإنسانية الصرفة. وقد كان ملوك الأرض يمتدّون بجذورهم إلى

---

1. Taylor, *A Secular Age*, P.25.

ملوك السماء. وفي مثل هذا الفضاء يكون الله موجودًا في جميع شؤون المجتمع، وعندها فإن الفرد حيثما يتوجه سوف يجد الله أمامه.

٣. لقد كان الناس يعيشون في فضاء ملغز ومفعم بالأسرار. إن الفضاء الذي تزخر فيه الكائنات المختلفة، من قبيل: المردة، والأروح وما إلى ذلك؛ حيث كان بمقدور هذه الكائنات أن تترك بتأثيرها على حياة الناس. وبعبارة أخرى: إن حياة الإنسان كانت مفتوحة على الأمور الخارجية١.

بداية مرحلة الحداثة

مع بداية المرحلة الحديثة أخذنا نشهد تغييراً في هذه الرؤية. وصار العالم في الرؤية الجديدة يُنظر إليه لا بوصفه مخلوقًا لله، بل بوصفه شيئًا قابلاً للملاحظة والمشاهدة تحت عنوان الطبيعة. يتمّ اعتبار العالم في هذا الفضاء أمرًا مكتفيًا بذاته؛ حيث لا يحتاج إلى أمور ميتافيزيقية وما ورائية وغيبية. ومن هنا فإن جميع أنواع سلسلة المراتب بين هذا العالم والعالم الآخر تُعدّ من الأمور المرفوضة[٢].

يمكن إدراج جميع هذه الموارد تحت عنوان نبذ الأسرار. يقول تايلور في هذا الشأن:

«لقد كنت [حتى الآن] أعمل على رسم صورة عن العالم الذي فقدناه؛ العالم الذي كانت الطاقات المعنوية والروحانية ترتبط بالأشخاص المخلخلين؛ العالم الذي كان فيه الأمر الاجتماعي يتبلور على أساس الزمان المقدّس واللامقدّس، [مع تصوّر] أزمنة أسمى. يضاف إلى ذلك أن المجتمع الذي يتمّ فيه الحفاظ على لعبة البنية وضدّ البنية ضمن تعادل مستقر، وحدوث قصّة الإنسان تظهر ضمن عالم واحد، تم طوي جميع هذه الخصائص، وتم استبدالها خلال مسار ندعوه عادة بإزالة الأسرار بأمور مختلفة تمامًا»[٣].

---

1. Taylor, *A Secular Age*, P.25- 26.
2. Ibid, P.60.
3. Ibid, P.61.

الإصلاح

إن نهضة الإصلاح[1] تمثل واحد من أهم التيارات التي لعبت دورًا في تبلور الهويّة الفعلية للإنسان الحديث. إن هذا التيار الذي بلغ ذروته في القرن السادس عشر للميلاد، كان يمتدّ بجذوره في ظروف غير مؤاتية تحوّلت إلى الوجه الغالب في الكنيسة. يمكن النظر إلى هذه الظروف غير الملائمة من جهات مختلفة؛ من ذلك أولاً أن الكثير من القساوسة لم يكونوا يعملون بوظائفهم الدينية، ولم يكونوا يقومون بالطقوس الدينية، إلى الحد الذي ورد معه في تقرير ألماني أن من بين كل أربعة عشر قسيسًا لم يكن يقم إلا واحد منهم بوظائفه الكهنوتية[2]. وقد بلغ الاضطراب في الكنيسة حدًّا شاع معه أنه حتى أعلى المناصب في الكنيسة، ونعني بذلك البابا، كان في بعض الموارد يصل إلى هذا المنصب والمقام بطرق غير شرعية ومن خلال القضاء على خصومه ومنافسيه بأساليب مرذولة[3]. ومن ناحية أخرى فإن عوامل أخرى مثل افتقار القساوسة إلى التعليم المناسب، وعدم جدوائيتهم، وإعفائهم من الضرائب، وانتشار بعض العقائد والمفاهيم من قبيل صكوك الغفران، قد أدّت بأجمعها إلى التمهيد لأرضيّة بناء تجارة مربحة للكنيسة، الأمر الذي أثار نقمة الناس على الكنيسة، وتبلور حالة كراهية لرجال الدين من قبل الشعب[4].

يرى تشارلز تايلور أنه لا ينبغي حصر حركة الإصلاح بحدود تيار داخل الكنيسة فقط، بل إن هذا تيار شامل في المجتمع؛ حيث شمل مختلف أبعاد المجتمع، بما في ذلك الكنيسة بطبيعة الحال. ومن هنا فإن الفصل الأول من كتاب (عصر العلمانية) الخاص بمسألة حركة الإصلاح، يذهب إلى ما هو أبعد من الإصلاح

---

1. Reformation

٢. مك كراث، *مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني* (مقدمة على تفكير حركة الإصلاح الديني)، ص ٥١.

٣. المصدر أعلاه، ص ٥٢.

٤. المصدر أعلاه، ص ٩٣ ـ ٩٩.

البروتستانتي[١]. وقد ارتضى مك كراث ـ وهو اللاهوتي المسيحي ـ بدوره هذا الرأي أيضًا[٢].

إن واحدًا من أهم التغييرات التي حدثت بفعل حركة الإصلاح، تغيّر النظرة إلى المقدّس واللامقدّس. ففي الرؤية الجديدة، لم تعد المقدسات تقتصر على الكنيسة والقساوسة والكتاب المقدّس فقط، بل كان جميع الوجود ـ بوصفه تجليًا لله ـ يُعدّ مقدّسًا أيضًا. وخلافًا للرؤية السابقة التي كانت تعتبر حياة الأفراد العاديين من الدرجة الثانية ومن باب الاضطرار، وترى حياة رجال الدين والناسكين والمتزهدين من الدرجة الأولى والأكثر مسيحية[٣]، صار في الرؤية الجديدة يقال إن الوصول إلى الله والحياة الروحانية أمر ممكن ومتاح في كل بيئة ومكان، الأعم من الدير والصومعة والكنيسة والحدادة والزراعة ورعي الأنعام وما إلى ذلك.

يرى تشارلز تايلور أن حركة الإصلاح كانت تمثل الامتعاض العميق لأبناء الشعب من قيام النظام القيَمي الذي يعتمد سلسلة المراتب بين حياة الأشخاص العاديين وحياة الأشخاص المنشغلين بالإمور الدينية[٤]. إن هذا الدافع خلق أرضية لتغيير الرؤية وسيادة رؤية جديدة لا تنظر إلى الدنيا بوصفها شيء محتقر.

إن الرؤية الجديدة عملت على تغيير مركز ثقل الحياة الدينية، ولم تعد ترى الأمور المقدّسة حكرًا على أمكنة خاصة أو محدودة صرفًا بالأمور المقدّسة، بل من الممكن أن تكون في كل مكان. وكانت ثمرة هذا التغيير زوال ثنائية المقدّس / اللامقدّس؛ إذ أمكن للمقدّس أن يتحقق في كل شخص وفي كل مكان وفي كل زمان؛ بمعنى أن الأمر المقدس أخذ ينظر إليه في دائرة أوسع بكثير من ذي قبل. لأن الرؤية الجديدة كانت تعتقد بأن الله يُقدّس جميع الناس في كل مكان، وحتى عندما يكونون منهمكين في حياتهم اليومية. ومن هنا يمكن لأمور من قبيل الزواج أو غير ذلك ممّا يُعد من شؤون الحياة اليومية أن تعدّ من الأمور المقدّسة أيضًا.

---

1. Taylor, *A Secular Age*.

٢. مك كراث، *مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني* (مقدمة على تفكير حركة الإصلاح الديني)، ص ٧٤.

٣. همان، ص ٤٩٦.

4. Taylor, *A Secular Age*, P61.

إن هذه الاستدارة في الرؤية التي كانت تفرض تحدّيًا أمام الأمر المقدّس وغير المقدّس، مهّدت الأرضية لحدوث الكثير من المتغيّرات[١]. عندما تنهار الحدود بين الأمر المقدّس والأمر غير المقدّس، تصبح الأرضية معدّة لأزالة ستار الأسرار عن وجه العالم. ولا يعود هناك مكان خاص يمكن أن يُدّعى بأنه مقدّس؛ وذلك لأن كلمة الله كان قد تمّ تصويرها بوصفها أمرًا غير مادّي؛ حيث لا توجد في زمان أو مكان خاص.

إن هذا التغيير في الرؤية والنظرة العامّة إلى العالم قد أدّت إلى توفير الظروف والشرائط لتقديم نظم جديد عن الوجود؛ إنه نظم جديد أصبح للطبيعة فيه مجال أوسع لإظهار ذاته. إن هذا النظم الجديد أزاح التقدّس عن كل بُعد، وأظهر مجتمعًا مجرّدًا عن المفاهيم المقدّسة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الحكومة ونوعه الخاص، أي: الملكية، لم تعد متصلة بعالم الغيب والميتافيزيقا، وكانت بحاجة إلى تفسيرات جديدة لإثبات مشروعيتها، وهي تفسيرات لا تعمل على التعريف بالملك بوصفه ظلّ الله في الأرض، ولا تجعل دليل أولويته مستندًا إلى الإرادة الإلهية.

حركة التنوير

منذ منتصف القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر للميلاد، كانت أوروبا تعيش عصرًا سادت فيه حركة التنوير[٢]. وهي حركة مؤثرة يمكن مشاهدة حضورها في مختلف مجالات التفكير الغربي، حتى بعد مدّة طويلة. إن هذا التيار الذي يشمل طيفًا كبيرًا من المفكرين، أبدى أفكارًا ونظريات جديدة في مختلف المجالات والحقول، من قبيل: معرفة الوجود، والأخلاق، ومصادر الأصالة، والجمال وما إلى ذلك، ممّا أدّى إلى تغيير عالم الناس. ومن الناحية السياسية فقد ظهرت ذروة هذا التيار في الثورة الفرنسية (١٧٩٢ م)، حيث كان من تداعياتها سقوط سلطة الحكم الملكي وكذلك نفوذ وسلطة الكنيسة أيضًا. ومن الناحية العلمية يمكن تتبّع جذور

١. من الجدير ذكره أن التغييرات الحاصلة بسبب حركة الإصلاح، لم تكن مقصودة بالضرورة من قبل قادة هذه الحركة منذ البداية. بل إن الكثير من إرهاصات حركة الإصلاح قد تبلورت وكشفت عن وجهها بعد مضي زمن.

2. Enlightenment

هذه الحركة في التطورات العلمية في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر للميلاد. وهي معطيات تمّ في ضوئها التشكيك في الرؤية الكونية إلى العالم. إن نجاحات العلم الحديث في بيان الكون والوجود قد ضيّق الخناق على الرؤية الكونية، ومهّد الأرضية إلى الأبحاث الفلسفية التي تمثل نقطة ارتكاز مختلفة عن الرؤية التقليدية[١].

مع وجود هذا الصورة العامّة، يجب القول بأن هذا التيار قد تبلور في مختلف الفضاءات على مدى قرن ونصف من الزمن. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن بعض أهم المفكرين في هذا التيار كانوا يعيشون في فرنسا، وكانوا يفكرون في إطار الفضاء الحاكم عليها (مجموعة أصحاب دوائر المعارف، وأشخاص من أمثال: فرانسوا فولتير، ورن دالمبير، ومونتيسكيو وغيرهم)، ومجموعة من الذين كانوا يعيشون في بريطانيا ـ وفي إسكتلندا بالتحديد ـ (من أمثال: ديفد هيوم، آدم سميث، فرانسيس هاتشسون وغيرهم)، وكذلك مجموعة من الذين كانوا يقطنون في ألمانيا، ومن بين أهمهم يمكن الإشارة إلى إيمانوئيل كانط، وإفرايم ليسينغ، وكريستيان فولف وآخرين[٢]. ومن هنا فإنه على الرغم من معرفة الصورة العامّة لهذا التيار، يجب أن نلتفت إلى التنوّع والتكثّر الموجود في داخل هذا التيار أيضًا.

إن أحد أفضل المصادر في معرفة حركة التنوير، هو جواب إيمانوئيل كانط ـ وهو من أبرز المفكرين في هذا التيار ـ عن السؤال القائل: ما هو التنوير؟ إن الجواب المختصر لكانط عن هذا السؤال هو: إن التنوير يعني خروج الإنسان من مرحلة الطفولة، و[امتلاكه لـ][٣] شجاعة الفهم. إنه يرى أن صرف اعتماد الكثير من الناس على الآخرين، وأن يقوم كل واحد منهم بتنظيم أبعاد حياته ـ دون أن يفكر في مورد ذلك ـ في ضوء آراء الآخرين، هو من خصائص مرحلة طفولة الناس؛ وهي الصفة والخصوصية التي يتعيّن على الناس أن يتخلّوا عنها من أجل الوصول إلى مرحلة

---

1. Bristow, *Enlightenment The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
2. Ibid.

٣. ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرّب).

البلوغ والاستقلال الفكري. إن على الإنسان أن يبلغ مرحلة النضج، وأن لا يلقي بعبء قراراته وكذلك مسؤولية تفكيره على أكتاف الآخرين. إن حركة التنوير تمثل تيارًا يرفع هذا الشعار، وغايتها إيصال الإنسان إلى بلوغ الفهم والتفكير[١].

إن للتنوير ـ من وجهة نظر تشارلز تايلور ـ دورًا بالغ الأهمية في تبلور الشرائط الراهنة للإنسان الحديث. ومع ذلك لا بد من الالتفات إلى أن هذا التيار الكبير، قد استتبع انتقادات واتجاهات بديلة أيضًا، لا يمكن التوصّل إلى إدراكها بشكل صحيح دون أخذها بنظر الاعتبار[٢].

الرومنطيقية

إن الرومنطيقية[٣] واحدة من أهم التيارات الفكرية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، واستمرّت حتى منتصف القرن التاسع عشر للميلاد. وقد ذهب تشارلز تايلور إلى القول بأن تأثير التيار الرومنطيقي على الوضع الراهن للإنسان كان بالغ الأهمية، بل هو أهم حتى من تأثير التيار التنويري. وإن بعض المفكرين الذين بحثوا في تاريخ القرون التي أفضت إلى الحداثة ـ من أمثال أشعيا برلين ـ يرون مكانة ممتازة للرومنطيقية أيضًا:

> **«تكمن أهمية الرومنطيقية في أنها كانت من أكبر التيارات في القرون الأخيرة؛ حيث أحدثت تغييراً جوهريًا في الحياة والتفكير الغربي. وأرى أن الحركة الرومنطيقية كانت هي العنصر والعامل في التغيير الأكبر الذي حدث حتى الآن في وعي الإنسان الغربي، وإن جميع التغييرات الأخرى التي حدثت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين [للميلاد] كان لها أهمية أقل من أهمية الحركة الرومنطيقية، وعلى كل حال فإن العالم الغربي قد خضع لتأثيرها إلى حدّ كبير»[٤].**

١. كانط، *در پاسخ به پرسش روشنگري چيست؟* (في الجواب عن سؤال: ما هو التنوير؟)، ص ٥١ ـ ٥٢.

2. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, P355.

3. Romanticism

٤. برلين، *ريشه هاي رومانتيسم* (جذور الرومنطيقية)، ص ٢٠.

ومع ذلك فإن تعريف الرومنطيقية ليس بالعملية الهيّنة، وعلى حدّ تعبير تشارلز تايلور: هناك الكثير من التعاريف المتوفّرة للرومنطيقية وهي بسبب كثرتها تدفع الباحث والمخاطب إلى الارتباك والحيرة، إلى الحدّ الذي شكك بعض المفكرين في وجود ظاهرة واحدة باسم الرومنطيقية بحيث يمكن وضعها في إطار محدّد[١]. وقد سعا أشعيا برلين بدوره في كتابه إلى عدم السقوط في هذا الفخ (أي: تعريف الرومنطيقية)، ولذلك فقد اكتفى ببيان بعض خلفيات هذا التيار دون إبداء تعريف محدد له[٢].

وعلى الرغم من ذلك يسعى تشارلز تايلور إلى إبراز الجوهر الغالب لهذا التيار. إن إحدى الأنظار الغالبة في مورد الرومنطيقية هي أن نعتبرها تيارًا مجرّدًا من أيّ رؤية إثباتية محددة في مجال الطبيعة، فهي مجرّد تيار انفعالي بحت ظهر بوصفه ردّة فعل تجاه بعض الأفكار والحركات الاجتماعية في تلك المرحلة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ كانت هناك في هذا التيار معارضة للقيَم الفنية والأدبية الخاصة بالتقليدية الحديثة، كما كان يتمّ البيان عن انتقادات جادّة للعقلانية والنظم الصوري الذي بلغ ذروته بواسطة التيار التنويري. يذهب تشارلز تايلور إلى الاعتقاد بأن هذا الشرح والتفسير للرومنطيقية يعمل على تصوير أبعاد هامّة من هذا التيار، ولكنه يغفل في الوقت نفسه عن جوانب وأجزاء هامّة من هذا التيار أيضًا. يرى تشارلز تايلور أن الجزء الأساسي من التيار الرومنطيقي يتمثل في هذه الرؤية القائلة بضرورة الاعتراف الرسمي بباطن الإنسان وأحاسيسه بوصفها مصدرًا معياريًا ومعرفيًا هامًا[٣]. وقد قدّم تشارلز تايلور في بعض كتبه الأخرى شرحًا وافيًا لهذه الرؤية؛ حيث قال:

«إن من بين طرق توصيف تحوّل هذا المفهوم، هو بحث مصادره في القرن الثامن عشر للميلاد، حيث كانت تصوّر الإنسان بوصفه كائنًا معياريًا / أخلاقيًا؛ بمعنى الحسّ الذي يُدرك الحُسن والقبح والواجب والمحظور بلا واسطة. إن الكلمة الأولى لهذه الرؤية كانت تمثل مواجهة مع الرؤية المنافسة التي كانت

---

1. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, P368.

٢. برلين، *ريشه هاي رومانتيسم* (جذور الرومنطيقية)، ص ١٩ ـ ٤٩.

3. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, P.368-369.

تذهب إلى الاعتقاد بأن فهم الواجب والمحظور كان يعني مسألة حساب التداعيات، ولا سيّما فيما يتعلق بالمجالات الخاصّة بالعقاب والثواب الإلهي. كانت الفكرة تقول إن فهم الحُسن والقبح والواجب والمحظور، لا يعني الحساب الجاف والصلد، بل كان ذلك يرتبط بمشاعرنا وأحاسيسنا. إن النداء المعياري / الأخلاقي موجود في داخل الإنسان»[١].

ومن هنا فإن هذه الاستدارة نحو الداخل، قد أدّت إلى عرض مصدر جديد من المعيارية على الإنسان، وهو مصدر لم تكن أحكامه متطابقة مع المصادر المعتبرة السابقة. يذهب تشارلز تايلور ـ (تبعًا لفوكو وآخرين) ـ إلى القول بأن الرومنطيقية مثل مجرى ماء أعدّ الأرضية إلى ترسويخ الآراء الخاصة في الفكر الأوروبي الحديث؛ وكانت هذه الرؤية ناظرة بالتحديد إلى داخل الإنسان وأعماق وجوده، وهي الرؤية التي ظهرت لاحقًا في أفكار أشخاص من أمثال: كارل ماركس، وسيغموند فرويد، وفريدريك نيتشه. إن هذه الأفكار قبل أن تكون متأثرة بمرحلة التنوير، كانت متأثرة بالتيار الرومنطيقي، ومن هنا ربما أمكن القول بأن عدم إيمانية المرحلة اللاحقة كانت متأثرة بالرومنطيقية بشكل أكبر من تأثرها بالتيار التنويري[٢].

عصر التعبئة

لو نظرنا إلى المسار الطبيعي للأمور، فسوف نشهد انهيارًا لمنظومة فكرية، يحضر فيها الدين بشكل صارخ؛ إن هذا الحضور يبدأ من الأبعاد الفردية ليصل إلى أعلى درجات المسائل الاجتماعية. ومع أفول الدين تنهار هذه المنظومة الفكرية بدورها، ويزول النظام والإطار الذي سبق أن تمّ التخطيط له ورسمه في مختلف المجالات والأبعاد البشرية ـ الأعم من المسائل الفردية والاجتماعية ـ على أساس النظام الفكري السابق. إن هذه المسألة تمثل بداية لعصر التعبئة[٣]؛ وذلك حيث يصل الإنسان إلى نتيجة مفادها أنه لم يعد يمتلك تلك الدعامة التي كان يمتلكها سابقًا،

---

١. تايلور، فرهنگ، *طرح مسأله: چالش مهم امروز* (بيان المسألة: التحدي المعاصر الأهم)، ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ زندگي فضيلتمند در عصر سكولار (الحياة الفاضلة في عصر العلمانية).

2. Taylor, *A Secular Age*, P.369.

3. Age of Mobilization

وأنه لم يعد هناك من مصدر لتلبية حاجاته في المجالات الفردية والاجتماعية غير الإنسان نفسه. ولتلبية الاحتياجات في ظل هذه الظروف، نشهد تبلورًا للمؤسسات والمنظمات وكذلك الآراء والأفكار الجديدة أيضًا. وهي الأفكار التي تمّت على أساسها إعادة تعريف مباني مشروعية النظام السياسي، والبنية الاجتماعية، والحقوق الفردية والاجتماعية، وبيان المعاني والمفاهيم، والثقافة العامة وما إلى ذلك، واتخذت لنفسها ـ في ظل عدم الاستناد إلى الأطر وتفسيرات المنظومة القديمة ـ شكلًا جديدًا[1].

وفي هذا المناخ نشهد تبلور أمر يُطلق عليه تشارلز تايلور تسمية النظم الأخلاقي الحديث[2]. إن هذا الإطار العام الذي تبلور في قبال النظم السابق، قد بدأ نقطة انطلاقته وعزيمته من الإنسان وذلك بصورة فردية (وليس ضمن المجتمع)، وهو ـ بخلاف النظام القديم ـ لا يشتمل على أيّ منظومة من سلسلة المراتب الغيبية والميتافيزيقية. إن أفراد هذه المنظومة الأخلاقية الجديدة ليسوا من سكان الكون (المتصل والمفتقر إلى العالم الأعلى)، بل هم أشخاص يعيشون ـ إثر ظاهرة الانفصال والانفكاك ـ في الدنيا؛ أيّ في عالم مسطّح لا يرى من نفسه حاجة إلى الأمور الغيبية والميتافيزيقية[3]. إن تبلور مثل هذا النظم يمثّل في حدّ ذاته مصداقًا ونموذجًا بارزًا لبداية عصر التعبئة والاعتماد على القدرات البشرية.

إن عصر التعبئة ـ في ضوء تقييم تشارلز تايلور ـ يبدأ من عام ١٨٠٠ إلى ١٩٦٠ للميلاد. وبعد هذه المرحلة ندخل في المرحلة الأخيرة، وهي المرحلة التي تبيّن شرحًا بالأوضاع الراهنة للأنسان الغربي في العصر الحاضر.

عصر الأصالة

يذهب تشارلز تايلور إلى الاعتقاد بأن العقود الخمسة الأخيرة تقريبًا، قد شهدت تيارًا آخر في العالم الغربي، حيث يميّز هذه المرحلة من المرحلة السابقة[4]. إن خصيصة

---

1. Smith, *Spiritual But Not Religious: Seeking Transcendence in a Secular Age*.
2. Modern Moral Order
3. Taylor, *A Secular Age*, P.447.
4. Taylor, *A Secular Age*, P473.

هذه المرحلة تتمثّل بظهور صارخ لفكرة الأصالة[1]. وعلى أساس فكرة الأصالة، يكون كل إنسان مالكًا لطريقة حياته الخاصة، ولا يحقّ لأيّ أحد في مسار أفكاره وكذلك اتخاذ قراراته أن يتصرّف على أساس التبعية للفضاء العام في المجتمع أو شخص آخر. ومن هنا فإن الحياة الأصيلة هي الحياة التي يتصرّف فيها الشخص على أساس فهمه، وأن يجعل ما ينضح من إنائه وظرفيته الداخلية مبنى لحياته؛ وبطبيعة الحال فإن الحياة المستعارة هي الحياة التي يتخلّى فيها الفرد عن معطياته وفهمه، ويتصرّف على أساس التبعية للآخرين.

إن علّة هذا التغيير تعود بنا مجدّدًا إلى تحليل تشارلز تايلور. حيث أنه يرى أن هذه المسألة هي حصيلة تغيير التصوّر الاجتماعي إلى أمر باسم الفردانية التعبيرية[2]. وقال في إيضاح هذا التصوّر الاجتماعي:

> **«[الوصول إلى] فهم أن لكل واحد منا طريقه إلى إدراك الإنسانية، ومن المهمّ أن نعثر على ذلك الطريق وأن نعيش على أساسه، بدلًا من الإذعان للتماهي والاصطباغ مع النماذج التي يتمّ فرضها علينا من الخارج»[3].**

من خلال التأمّل في هذا الاتجاه يمكن القول بأنه امتداد للتراث الرومنطيقي الذي كان يعدّ كل إنسان في داخله مصدرًا للمعرفة؛ وهو المصدر الذي كان يمكنه أن يُظهر له الحُسن والقبح. ومن هنا فقد ذهب البعض[4] إلى تسمية هذا التيار باسم التيار ما بعد الرومنطيقي[5]. ويمكن رؤية هذا التيار في الكثير من الآثار والأعمال الأدبية والفلسفية والفنية؛ وذلك حيث يُطلب من كل فرد أن يعيش على أساس فهمه كما هو في الحقيقة والواقع، وأن يحقق كينونته على وفق رغبته وهواه.

---

1. Age of Authenticity
2. Expressive Individualism
3. Taylor, *A Secular Age*, P486.

٤. كما يلجأ تشارلز تايلور ـ في وصف هذا العصر في بعض الموارد ـ إلى وصفه بما بعد الرومنطيقية. انظر:
Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, 419.

5. Smith, *Spiritual But Not Religious: Seeking Transcendence in a Secular Age*.

التحرّر

إن التغيّرات الحاصلة في التصوّر الاجتماعي التقليدي، لم تحدث من قبل بعض الآراء الفكرية والفلسفية فقط، بل وقد حدثت في التيارات الاجتماعية والسياسية أيضًا، وإن مجموع هذه العوامل قد أدّت إلى الاستدارة من التصور الاجتماعي التقليدي إلى التصور الاجتماعي الحديث. ومع ذلك إذا أردنا أن نتعرّض بشكل محدّد إلى الاختلاف بين التصوّر الاجتماعي ما قبل الحديث والتصوّر الاجتماعي الحديث، يجب الالتفات إلى التحرّر[١] المتحقق. ففي التصوّر الاجتماعي ما قبل الحديث نشاهد أن الإنسان كائن متجسّد ومتبلور داخل المجتمع، والمجتمع بدوره في ارتباط وتعامل مع الكون، والكون بدوره يتمّ تعريفه ضمن ارتباط هامّ مع عالم الغيب والميتافيزيق[٢].

إن الذي يعمل على تغيير التصوّر الاجتماعي الغالب في مرحلة الأصالة، ويؤدّي إلى التصوّر الاجتماعي الحديث، هو إيجاد الانفصال والتحرّر في هذه العناصر الثلاثة. إن التغيّرات الحاصلة في هذه المرحلة قد أدّت ـ من وجهة نظر تشارلز تايلور ـ إلى إيجاد فهم جديد عن العالم والإنسان. وهو فهم أوجد حقًا لتقدّم الإنسان على نحو غير مسبوق[٣]. إن حق التقدّم هذا أدّى بالإنسان إلى أن لا ينظر إلى نفسه ـ بالضرورة ـ بوصفه جزءًا من المجتمع الذي يتعيّن عليه أن يتصرّف في ضوء القيَم الغالبة والرؤية العقدية المشهورة، بل بوصفه فردًا منفصلاً ومستقلاً عن الآخرين[٤]. وهذا هو الانفصال والتحرّر الأكبر الذي كان يشكك في العنصر الأول من التصور التراثي الذي كان يصوّر الإنسان ضمن المجتمع. العنصر الثاني الذي كان يتصوّر المجتمع متجليًا في الكون، كان يتمّ حذفه في التصوّر الجديد بنظريات من قبيل العقد الاجتماعي. إن المجتمع في هذه الرؤية لم يكن بحاجة إلى الكون في قوامه،

---

1. Disembodiment
2. Taylor, A Secular Age, P152.
3. Ibid, P146.

٤. كما حظيت هذه المسألة باهتمام كبير في الفلسفة السياسية لتشارلز تايلور، وقد بيّن رؤيته حول هذا الموضوع في مقالة له تحت عنوان (أتميسم). انظر:

Taylor, *Atomism in Charles Taylor*.

بل كان بمقدوره أن يواصل حياته بنفسه من دون حاجة إلى الغيب والميتافيزيقا، بالاعتماد على مجرّد العقود الاجتماعية فقط. والعنصر الثالث الذي كان يعمل على رسم وتصوير الوجود في ارتباطه مع العالم الماورائي والميتافيزيقي، والعالم الذي كان يتصرّف في جميع أرجاء الكون، ولا يكون هناك إمكان للحياة من دون الارتباط به، قد انحسر وتنحّى جانبًا بواسطة تيار الكشف عن الأسرار، وفي التصوّر الاجتماعي الحديث لم يكن هناك شعور بالحاجة إلى الوجود الكوني الماورائي الذي يسمو على العالم المادي والذي تكون الحياة في هذا العالم مرتبطة به[١].

تداعيات الحداثة على الروحانية

بعد الفراغ من البحث الإجمالي فيما يتعلق بالتيارات الهامّة في تبلور مرحلة الحداثة، نصل الآن إلى بحث تداعيات هذه التيارات على الروحانية والمعنوية.

الاستدارة نحو الداخل

إن من أهم تداعيات الحداثة على الدين والروحانية، إيجاد تغيير في ثقافة الأشخاص، والذي يتمّ التعبير عنه بالاستدارة نحو الداخل. ومن وجهة نظر بعض المؤرّخين الروحانيين، فإن الإقبال الموجود على الروحانيات الجديدة إنما ينشأ من هذه الاستدارة. وهي الروحانية التي حظيت ـ في إطار نمط وأسلوب من الحياة المعنوية وإثر العلاقات الاقتصادية ـ بنموّ كبير وملحوظ[٢].

ومع ذلك فإن هذه الروحانية لم تقتصر على الأبعاد الفردية، واتسعت لتشمل أبعادًا اجتماعية، من قبيل: الموضوعات والمسائل المرتبطة بالصحة، والتعليم، وجعل حياة المدن أمرًا محفوفًا بالألغاز والأسرار[٣].

إن الاستدارة إلى الداخل شديدة الوضوح والظهور في الشرح والتفسير الذي قدّمه تشارلز تايلور عن تبلور الهوية الحديثة. إن هذه الخصائص يمكن مشاهدتها بوضوح في التيارات التي اعتبرها تشارلو تايلور هامّة في بلورة الحداثة، من قبيل:

---

1. Smith, *Spiritual But Not Religious: Seeking Transcendence in a Secular Age*.
2. Sheldrake, Philip, *A Brief History of Spirituality*, P2.
3. Ibid.

التيار الرومنطيقي، وكذلك تيار التنوير أيضًا. فإن كلا هذين التيارين كانا ـ من خلال الاستناد إلى دواخل الإنسان (أحدهما من خلال التأكيد على العواطف والأحاسيس، والآخر من خلال التأكيد على العقلانية) ـ يدعوان الإنسان إلى داخله[١].

إن من بين أهم الأبحاث التي تمّ إنجازها في هذا الشأن، مشروع كيندال[٢] الذي تمّ التعرّض فيه إلى بحث الادعاء القائل بأفول الدين التقليدي وظهور الروحانيات الجديدة. إن الباحثين في هذا المشروع قد عمدوا ـ لبيان معطياتهم وثمار نتائجهم وكذلك بيان الحالة الفعلية للدين التقليدي والروحانية الجديدة ـ إلى عرض وتقديم مفاهيم حديثة ترتبط ببحثنا الراهن. يشير هؤلاء الباحثون إلى نوعين من أساليب الحياة، وهما أولاً: الحياة بوصفها[٣]، وثانيًا: الحياة لذاتها[٤]. في ضوء التعريف المعروض في هذه الدراسة، تظهر الحياة بوصفها بيانًا وتفسيراً لأسلوب حياة يجب على الفرد فيها أن ينظّم حياته على أساس الواجبات والمحظورات الخارجية. إن الفرد في هذا المناخ يسجل حضوره في المجتمع على الدوام بوصفه لاعبًا لدوره الخاص. إن الفرد ـ على سبيل المثال ـ يظهر في المجتمع بوصفه أمًّا رؤومًا، أو زوجًا متفانيًا، أو امرأة كادحة، حيث أن كل واحد من هذه الأدوار يُلقي مسؤولية على عاتق هذا الفرد، وهي ليست من المطالب الداخلية له بالضرورة. ومن ناحية أخرى فإن الحياة الذاتية تمثل نمطًا من الحياة لا يتصرّف الفرد فيه على أساس الواجبات والمحظورات التي يتم تلقينه بها من الخارج، بل إنه يتصرّف في ضوء ما ينبثق من داخله ويراه مناسبًا. وفي هذه الأجواء تحظى المصادر الخارجية بأهمية أقل، وتصبح الأدوار الاجتماعية متراجعة، والذي يكتسب أهمية في البين هو المطالب الداخلية لكل فرد[٥].

---

1. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, P.368; Taylor, *A Secular Age*, P.473 – 505.
2. Kendal Project
3. Life as
4. Subjective Life
5. Heelas, Woodhead, Seel, Szerszynski, & Tusting, *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*, P2 – 5.

يرى الكثير من المفكرين والعلماء ـ الذين درسوا الحضارة الغربية الحديثة ـ أن الاستدارة نحو الداخل كانت تغييراً جوهريًا وأساسيًا في الثقافة والحضارة الغربية، وأنها شكلت مصدرًا لحدوث الكثير من التغييرات الأخرى[١]. بالنظر إلى هذه المقدّمة، تثبت معطيات هذا البحث أن هناك نسبة مفهومية بين أسلوب حياة الأفراد والتزامهم بالدين التقليدي أو الروحانية الجديدة. إن الأشخاص الذين يكون أسلوب حياته هو الحياة بصفتها، يتبعون الدين التقليدي غالبًا، وتشير الدراسات إلى أن عدد هؤلاء الأشخاص آخذ في التناقص. ومن ناحية أخرى فإن الأشخاص الذين يكون أسلوب حياتهم هو الحياة الذاتية، فإنهم يرجّحون كفّة الروحانيات الجديدة، وعدد هؤلاء الأشخاص آخذ في التزايد[٢].

إن هذه المعطيات يمكن لها أن تكون شاهدًا آخر على مدّعى تشارلز تايلور في مورد عصر الأصالة. إن هذا المشروع ـ الذي قام ببحث ميداني ـ يحكم بنموّ أسلوب الحياة التي لا يكون الشخص فيها واقعًا تحت تأثير المصادر الخارجية، وإنما يتخذ قراراته على أساس من الاحتياجات الداخلية وفهمه وإدراكه للظروف والشرائط. ومن ناحية أخرى حيث أن هذا الصنف من الأشخاص يتّجهون في رفع حاجاتهم إلى مصدر من المفهوم والقيمة، كانت الروحانيات الجديدة التي تحيل الفرد في الغالب نحو داخله، وتعرّف بالمصدر المعياري والمعرفة داخل الفرد (وليس في التنظير الخارجي) تحظى باستقبال أكبر.

ومن النقاط الأخرى التي يُشير إليها تشارلز تايلور في هذا الشأن ـ ويُعدّ الاهتمام به مفيدًا ونافعًا في بحثنا الراهن ـ هي أن روحانية عصر الأصالة وإن كانت روحانية فردية، بيد أن الفصل بين مختلف الساحات أمر ضروري. وبعبارة أخرى: إن السؤال عن المعنى والبحث عن الروحانية والمعنوية في عصر الأصالة يُعدّ أمرًا فرديًا، ومن هذه الناحية يمكن القول إن بنية هذه الروحانية فردي، بيد أن محتواها ومضمونها قد يكون جمعيًا. وبعبارة أخرى: على الرغم من أن البحث عن الحقيقة والمعنى

1. Ibid.
2. Ibid, P. 9.

والروحانية أمر فردي، ويقوم به كل شخص في ضوء فهمه، بيد أن نتيجة هذا البحث قد تؤدّي إلى طرق مختلفة ومن بينها الروحانيات الجماعية أو حتى الأديان التقليدية[١]. ومن هنا على الرغم من أن إنسان عصر الأصالة قد يقبل على الدين التقليدي، ويكون له بحسب الظاهر ذات تلك المعتقدات، ويؤدّي مناسك الدين التقليدي ذاتها، إلا أن مساره سوف يكون مختلفًا عن المسار المطروق من قبل إنسان ما قبل الحداثة.

استقلال الروحانية عن الدين

إن الروحانية واحدة من الاحتياجات العامّة للإنسان، حيث كانت موجودة في مختلف المجتمعات منذ القِدم. وتعود جذور ذلك إلى حالة عدم الرضا العميقة لدى لناس من الحياة المحشورة في العالم المادي بشكل كامل[٢]. إن البحث التاريخي لمختلف المجتمعات يثبت وجود صوَر مختلفة للروحانيات فيها. ولكن الذي يمكن قوله ـ على كل حال ـ هو أن الوجه المشترك للروحانية في عالم ما قبل الحداثة، هو أن الروحانية كانت تولد بشكل تقليدي في حضن الأديان، وكانت المدارس الروحانية تعرّف بنفسها على هامش أحد الأديان التقليدية. إن هذا الارتباط مع الدين التقليدي كان قد أعدّ الأرضية لازدهار مختلف الجماعات الروحانية وظهورها على الساحة الاجتماعية.

وعلى هذا الأساس، فإن واحدة من الظواهر التي أخذنا نشاهدها في مرحلة الحداثة، هي استقلال الروحانية عن الدين. إلى الحدّ الذي لم يعد معه اليوم هناك حاجة إلى الدين بالنسبة إلى الشخص الذي يريد أن يعيش حياة روحانية. ومن بين الآراء التي كان لها انتشار واسع في الأعوام الأخيرة، وبالإضافة إلى ظهورها الاجتماعي، تم عرض الكثير من الكتب والمقالات والخُطَب حولها، هي الظاهرة

---

1. Taylor, *A Secular Age*, P.516.
2. Taylor, A Secular Age, P.506.

التي يتم التعريف بها اختصارًا بـ (SBNR)[١].[٢] وعلى هذا الأساس يذهب بعض الأشخاص إلى اعتبار أنفسهم روحانيين ولكنهم غير متدينين. إن هذه الروحانية تتغذّى من مختلف المصادر، ويمكن للأديان التقليدية أن تكون واحدة من هذه المصادر. ومع ذلك فإنهم لا يدينون بالتزام أو تعهّد لأيّ واحد من الأديان؛ ومن هنا فإنهم وإن كانوا يستفيدون من التعاليم الدينية في بعض الموارد، ولكنهم من الناحية العملية يسيرون بشكل مستقل عن الأديان التقليدية وعن الدين الرسمي.

يمكن القول بأن هذه الرؤية قد تبلورت بتأثير من العقلانية في مرحلة عصر التنوير، والعودة إلى الداخل تحت تأثير التيار الرومنطيقي وفكرة الأصالة التي أدّت إلى ظهور روحانية جديدة في إطار مستقل عن الدين. إن هذه التيارات قد أعدّت الأرضية للمطالبة بحركة تفوق الأطر الدينية المتعيّنة، وقد وجدت الحل في إبداع روحانية لا تنحصر ضمن الأطر الدينيّة، وتوفّر الأرضية للعقلانية والأصالة الفردية للناس[٣].

تنوّع الخيارات الروحانية

إن الإنسان المعاصر يرزح تحت ضغط مضاعف[٤]، فهو من جهة يعاني من الهواجس المادية، ومن ناحية أخرى لديه تعلّق بما وراء المادة والطبيعة؛ الأمر الذي خلق أرضية لازدهار ونموّ مختلف الخيارات لضمان هذه الاحتياجات. وهذه المسألة يُطلق عليها تشارلز تايلور تسمية «ظاهرة نوفا»[٥]. يرى تشارلز تايلور أن الضغط المضاعف الذي أوجب تبلور ظاهرة نوفا، قد مهّد الأرضية لتبلور الكثير من الروحانيات. إن

---

١. اختصارة لعبارة: Spiritual but not Religious.

2. Heelas, Woodhead, Seel, Szerszynski, &Tusting, T*he spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*, P.5.

٣. وفي هذا الشأن لا ينبغي أن نغفل عن تأثير المعطيات العلمية. فاليوم نشهد حضورًا للكثير من الروحانيات المستحدثة المدينة إلى المعطيات العلمية إلى حدّ كبير. وهي الاتجاهات التي عملت على تحييد الدين وعزله وقدّمت روحانية مجرّدة عن الدين بالكامل. انظر على سبيل المثال:

Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion.

4. Cross Pressure

5. Nova Effect

هذه الروحانيات تسعى إلى إعادة إنتاج جميع القيَم والمعاني والأمور الحياتية والميتافيزيقية ضمن الأطر المادية للعالم[1].

بالنظر إلى هذا التحليل، يجب القول بأن التنوّع المحيّر والمذهل للحركات الدينية المستحدثة[2]، تأتي بأجمعها كتلبية لحاجة الإنسان المعاصر؛ وهي الاحتياجات التي استجدّت بفعل المتغيّرات الحاصلة في ظروف وشرائط الاعتقاد، وكذلك بالنظر إلى ابتعاد الناس عن الفضاء الميتافيزيقي وتنكرهم لما وراء الطبيعة، وإن هذه الحركات تسعى إلى تلبية هذه الاحتياجات.

إن هذا التحليل يتضح بشكل أكبر بالنظر إلى هذه المسألة، وهي أن كافة المجموعات الفكرية التي سجّلت حضورها في مسار تبلور المرحلة الحديثة والمعاصرة، كانت تشعر ـ من وجهة نظر تشارلز تايلور ـ أنها بسبب الابتعاد عن العالم المتعالي، قد فقدت أبعادًا هامّة من الحياة[3]. ولتدارك هذا الفقدان، يبدو اللجوء إلى الخيارات الجديدة التي لا تعاني من عيوب الخيارات السابقة أمرًا طبيعيًا.

وقد كان الاهتمام الأكبر في هذه الروحانيات يتجه نحو هذا العالم المادي والطاقة الكونية، وإن الاتجاهات القائلة بأن الله والطبيعة شيء واحد، وأن الكون المادي والإنسان ليسا غير مظاهر للذات الإلهية[4]، أو القائلة بأن كل شيء حالّ في الله[5]، شائعة إلى حدّ كبير. وفي مثل هذه الرؤية يحظى الاتحاد العرفاني مع منشأ الوجود بالكثير من القيَم[6]. إن هذا التفسير للروحانية الجديدة يعكس اهتمامًا خاصًا بهذا العالم المادّي وإعادة تفسير المقولات الدينية ضمن الأطر المادّية.

---

1. Smith, *Spiritual But Not Religious: Seeking Transcendence in a Secular Age*.
2. New Religious Movements
3. Taylor, *A Secular Age,* P.307.
4. Pantheism
5. Panentheism
6. Lynch, *The new spirituality: An introduction to progressive belief in twenty first century*, P.11.

التنافس بين الروحانية الدينية والروحانية غير الدينية

إن الروحانيات الجديدة تمتدّ بجذورها في الكثير من الموارد في الأديان التقليدية. إن هذه الروحانيات التي تبلورت في أحضان الدين التقليدي، أخذت ـ بسبب الظروف المستجدّة ـ شيئًا فشيئًا تطرح بشكل مستقل عن الدين.

إن بعض الباحثين في الروحانية تعرّض إلى دراسة وبحث بعض الحركات الروحانية الجديدة ونسبتها إلى الأديان التقليدية:

«إن الكثير من الأديان الجديدة هي أديان قديمة. من الصعب جدًا العمل على تأسيس دين جديد؛ إن المجتمع البشري قام ببحث جيّد بين الخيارات الروحية والعثور على ما يعدّ من الناحية الدينية ناجعًا. ومن هنا فإننا عندما نلقي نظرة على ما أسميناه بالأديان الجديدة، نعثر بشكل عام على قراءات عن الأديان القديمة، من قبيل المهرجان الدولي لوعي كريشنا (الهندوسية البنغالية)، ومركز زِن في فرانسيسكو (زِن البوذية اليابانية)، وحركة الأحمدية الإسلامية (الإسلام)، وتنريكو (الشينتوية)، ومركز الكابالا (اليهودية)، والسوبودية (الصوفية الأندونيسية)، والأكنكار (تقليد مات البنجابي) أو مراكز طاو العلاجية (الطاوية). كما يوجد هناك بين الأديان الجديدة حضور للكثير من الممثلين عن المسيحية أيضًا (أبناء الله، الطريق العالمي)، والباطنية الغربية (الكنيسة السايتنتولوجية، كنيسة ترايمفنت العالمية). إن الكثير من الأديان الجديدة أديان قديمة قد نشأت وترعرعت ضمن نسيج جديد (من قبيل: الدين الشرقي المنتقل إلى الغرب) أو صورة لوجود جديد عن تقليد يميل نحو الباطنية بشكل أكبر، مسيحي أو يهودي غربي»[1].

إذا كانت الحركات الروحانية أو الأديان الجديدة بعبارة أخرى، هي ـ طبقًا للتقرير أعلاه ـ في أساسها ذات الأديان التقليدية القديمة، يرد هذا السؤال القائل: لماذا حظيت الحركات الروحانية الجديدة بمثل هذا الإقبال، ولماذا تحوّلت هذه الحركات إلى أديان تنافس الأديان التقليدية القديمة؟

---

1. Saliba, XIII.

للإجابة عن هذا السؤال من وجهة نظر تايلور، لا بدّ من العودة إلى تفسيره حول تبلور هوية الإنسان الحديث في العصر العلماني. طبقًا لشرح تايلور نحن نعيش الآن في عصر الأصالة؛ فإن الحياة الأصيلة المثالية هي حياة الناس في هذه المرحلة. إن الإنسان الحديث لا يطالب باختيار دينه فحسب، بل ويطالب ذلك الدين بمخاطبته أيضًا. وبعبارة أخرى: إن خطاب ذلك الدين يجب بدوره أن يكون مناسبًا لهذا الفرد وأن تكون مفاهيم ذلك الدين بحيث تضمن له الازدهار والنماء على المستوى الروحي أيضًا[١].

ومن هنا فإن إنسان عصر الأصالة يسعى وراء دين / روحانية تكون متطابقة في الغالب مع خصائصه الفردية. في ظل هذه الظروف والشرائط كانت الروحانية الجديدة ـ التي أعيد تفسيرها بالنظر إلى هذه الخصائص ـ تحظى بفرصة أكبر، ولهذا السبب ازدهرت الروحانية الجديدة ضمن هذا الفضاء بشكل ملحوظ.

إن المسألة الأخرى الموجودة في الروحانية الجديدة ـ وكانت لها جاذبية بالنسبة إلى إنسان عصر الأصالة ـ هي روحية التساهل والتسامح. وعلى هذا الأساس يُسمح لكل شخص أن يتبع المنهج والأسلوب الذي يراه مفيدًا ومجديًا بالنسبة له، ولا يحقّ لأيّ شخص أن يحول دون خيارات شخص آخر، كما لا ينبغي لأيّ شخص أن يتخلّى عمّا يراه صريحًا من أجل عدم انسجامه مع بعض المعتقدات التقليدية[٢].

إن مجموع هذه العوامل أدّى إلى ظهور تنافس شديد بين الدين التقليدي والروحانية الجديدة، في المجتمعات التي يهيمن عليها فضاء عصر الأصالة على نحو أكثر بروزًا. إن ازدهار هذه الروحانيات كان من السعة، بحيث ذهب معه تشارلز تايلور إلى الاعتقاد بأنه لو أخذنا ازدهار ونموّ هذه الروحانيات الجديدة بوصفها تيارات دينية، لن تكون الفكرة والرؤية الأصلية لنظرية العلمانية القائمة على أفول الدين مقبولة، وإن العالم المعاصر متدين كما كان في السابق[٣].

---

1. Taylor, *A Secular Age*, P.486.
2. Ibid, p.489.
3. Ibid, P.427.

وعلى الرغم من وجود التنافس بين الدين التقليدي والروحانية الجديدة، إلا أن الأطر المفهومية لتشارلز تايلور توفّر إمكانية الحوار والتحاور بين هذين الطيفين[١]. إن من بين المفاهيم التي تلعب دورًا محوريًا في آراء تشارلز تايلور، مفهوم الكمال[٢]. يمكن تتبّع هذا المفهوم العام بين الأديان التقليدية والروحانيات الجديدة، وهو المفهوم الذي يبيّن رؤية كل مذهب فكري تجاه الإنسان، والبحث عن المعنى، والقيمة وأمور من هذا القبيل. في ضوء هذا المفهوم هناك إمكانية للحوار بين الطرق المختلفة الماثلة حاليًا أمام الإنسان، وتدعي إيصال الإنسان إلى الكمال[٣].

مناقشة نقدية

بعد بحث التيارات المؤثرة في تبلور الحداثة، وكذلك بحث تداعياتها على مسألة الروحانية، نصل الآن إلى البحث النقدي لآراء تشارلز تايلور في هذا الشأن.

عدم إمكان فصل الروحانية عن الدين

إن من بين المسائل الهامة التي حصلت في المرحلة الحديثة المتأخرة ـ ولا سيما في العقود الخمسة الأخيرة ـ هو النموّ المتزايد للروحانيات، وهذه المسألة واحدة من تداعيات الحداثة، حيث تقدم البحث في هذه المسألة. إن الازدياد الكبير والمتنوّع للروحانيات التي تضع مختلف الخيارات أمام المخاطب، واحدة من أهم الموضوعات التي تحتاج إلى بيان في الدراسات الدينية المعاصرة.

---

١. وفي هذا الشأن يمكن الإشارة إلى النماذج التي تعرّضت للحوار بين التراثين على أساس رؤية الكمال لتشارلز تايلور:

(Lincoln, 2011) وكذلك مقالة بعنوان "Notes from a Trinitarian Tarīqah: The Study of Islam and Attaining" تم عرض هذه المقالة خلال مؤتمر في جامعة بادربورن في ألمانيا سنة ٢٠١٥ م، وقد تعرّض كاتب السطور إلى هذه المقالة في ذلك المؤتمر بوصفه ناقدًا لها. وللأسف الشديد فإن هذه المقالة لم تنشر حتى الآن.

2. Fullness

3. Lincoln, *Spirituality in a secular age: from Charles Taylor to study of the Bible and spirituality*, P.73.

إن هذا التنوّع والنموّ الكبير قد بلغ حدًا، بحيث يمكن القول بناء على المدّعى المذكور بأن استقلال الدين عن الروحانية كان واحدًا من تداعيات الحداثة بالنسبة إلى الدين والروحانية. إن هذه النقطة تبدو صحيحة للوهلة الأولى؛ إذ حتى ما قبل هذه المرحلة كانت الروحانيات تزدهر في صلب الدين، وفي المرحلة الأخيرة أخذت الروحانيات المستقلة عن الدين تبدأ بالظهور؛ ومن هنا يمكن الادعاء بأن الروحانية حاليًا مستقلة عن الدين. ومع ذلك يبدو أن هذا لا يمثل كل شيء، ولا يجعل الأمر محسومًا أو منتهيًا.

إن من بين أهمّ التحديات الماثلة أمام الباحثين في الشأن الديني هو تعريف الدين. وهو البحث الذي لم يبلغ النتيجة المطلوبة والتي تحظى بالمقبولية العامّة رغم الجهود الحثيثة المبذولة في هذا الشأن[١]. إن من بين مشاكل تعريف الدين عدم جامعية ومانعية التعاريف الموجودة للدين؛ بمعنى أنك لا تجد تعريفًا بحيث يكون شاملاً لجميع مصاديق الدين، وأن تكون جميع مصاديق غير الدين خارجة عن التعريف أيضًا. يمكن إحالة هذا الإخفاق إلى ضعف الرؤية الذاتية بالنسبة إلى الدين؛ هناك حيث ـ بسبب عدم تشخيص ذات الدين (أو بسبب عدم وجود ذات الدين أصلاً) ـ لا يمكن تقديم تعريف ذاتي له.

كما أن الدين ـ من ناحية أخرى ـ مقولة سيالة جدًا، ويتم تعريفه في كل زمان ومكان وعند كل مفكر بشكل مختلف. إن الدين يختلف في رؤية المفكر «أ» أو المفكر «ب»، كما يختلف من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وكلها بطبيعة الحال تسمّى دينًا. وهذا الأمر يفاقم من استحالة تعريف الدين.

---

١. هناك الكثير من الأعمال المختلفة في هذا الشأن، وفي العادة يتمّ التعرّض في الكتب الدراسية والمناهج التعليمية الخاصة بحقل الدين أو فلسفة الدين ـ في البداية وفي بحث تعريف الدين ـ إلى المشاكل الماثلة أمام تعريف الدين. ومن بين المصادر التي قدّمت ـ رغم إيجازها ـ صورة جيّدة عن هذه المسألة، هي المقالة الآتية: (يزداني، «دشواري تعريف دين و رهيافت ها» (صعوبة تعريف الدين والمداخل)، مجلة فلسفة الدين، ص ٢٩ ـ ٤٦، ١٣٨٩ هـ ش).

بالنظر إلى هذه المسألة، لا يوجد هناك إمكانية لفصل الدين عن الروحانية. وبعبارة أخرى: إن القول باستقلالية الروحانية عن الدين يحتاج إلى مبنى نظري ليس له وجود من الناحية العملية، وذلك لأن ملاك تمييز الدين من الروحانية ليس واضحًا جدًا، وإن هذه المسألة تعود بشكل رئيس إلى مشكلة تعريف الدين؛ وهي تعاريف تشمل عادة الروحانيات الموجودة أيضًا.

ومن ناحية أخرى فإن الروحانية بدورها لم تحظ بتعريف واضح هي الأخرى أيضًا. هناك الكثير من التعاريف للروحانية؛ ففي الوقت الذي يذهب بعض إلى تعريف الروحانية بوصفها تجربة شخصية للفرد، لتقع في قبال الدين الرسمي، ليحدثوا بذلك فرقًا بين الدين والروحانية، ذهبت جماعة أخرى إلى تعريف الروحانية بوصفها الحقيقة الحيّة للأديان، كما تجربتها من قبل أتباع التراث الديني[1]. وعلى هذا الأساس فإن الروحانية ليس لها تعريف واضح أيضًا، وفي الكثير من التعاريف تتماهى مع تعريف الدين بشكل لا يكاد يُنكر. إن هذا الأمر يوصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن التمييز بين الدين والروحانية ليس أمرًا سهلاً، ولا يمكن ادعاء استقلال الروحانية عن الدين ببساطة.

إن الذي يمكن ادعاؤه في ضوء تحليل تشارلز تايلور والمشاهدات التجريبية هو أنه قد تم تقديم تفاسير متنوّعة عن الأمر الديني / الإلهي، وإن هذه التفاسير لا تنحصر بالأديان التقليدية الكبرى. وبعبارة أخرى: في الظروف الراهنة لم يعد إمكان الإجابة عن حاجة الإنسان في مورد الارتباط بما وراء الطبيعة منحصرًا بيد الأديان الكبرى فقط، بل هناك سعي من الجماعات والنِحَل المختلفة إلى الإجابة عن هذه الحاجة أيضًا، وهي جماعات تمتلك أطرًا ومباني فكرية مختلفة عن الأديان التقليدية.

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أن الأديان الكبرى بدورها تسعى في هذه المرحلة إلى إعادة تفسير نفسها، بحيث يتم التأكيد على التعاليم الروحانية والمعنوية بشكل

---

1. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, P.8.

أكبر. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه على الرغم من عدم وجود أيّ ذكر لمفردة الروحانية في القرآن الكريم، نشهد اليوم صدور مختلف الأعمال والكتب في حقل الروحانية الإسلامية؛ وهي أعمال يتمّ السعي فيها إلى إثبات أفضلية الروحانية الإسلامية على سائر الروحانيات الأخرى. هذا في حين أن جهود علماء الدين كانت تنصبّ قبل ذلك في الغالب على إثبات أفضلية العقائد الإسلامية على عقائد الأديان الأخرى، وإن هذه الاستدارة من العقائد إلى المسائل الروحانية، تشير في حدّ ذاتها إلى سعي الأديان التقليدية إلى إعادة تفسير نفسها على أساس حاجة اليوم.

استحالة الروحانية الإلهية في إطار المادية

إن تفسير تشارلز تايلور لمرحلة الحداثة وتحليل الوضع الراهن ينتهي إلى مفهوم الإطار المادي[1]. نحن نعيش الآن ـ من وجهة نظره ـ داخل نظام فكري مادي إنما يتمّ فيه فهم وتفسير جميع الظواهر ضمن إطار مادي، ولا حاجة إلى الرجوع إلى ما وراء المادة من أجل بيان الأمور. وقال في هذا الشأن:

> **«إن حياتنا قد ختمت بشيء نطلق عليه عنوان (الإطار المادي). إن هذا المفهوم يتمّ رسمه على أساس تمايز واضح بين الأمر (الطبيعي) و(ما فوق الطبيعي) تحوّل في المسيحية اللاتينية إلى الرأي الغالب. إن معنى الإطار المادي هو أن نعيش في أنظمة غير شخصية وأنظمة غير كونية، واجتماعية وأخلاقية قابلة للبيان في نفسها بشكل كامل، ولا حاجة في فهمها وإدراكها إلى أي أمر خارجي من قبيل ما فوق الطبيعة أو الأمر المتعالي. يمكن لهذا الإطار أن تتمّ تجربته بشكل (مغلق)، كما يمكن له ـ بطبيعة الحال ـ أن يتخذ حالة (مفتوحة) على الأمر الماورائي أيضًا»[2].**

يرى تشارلز تايلور أن هذه الثنائية في الإطار المادي، تعدّ الأرضية لبلورة مفهوم آخر قام بوضعه، وهو مفهوم «ظاهرة نوفا». يذهب تايلور إلى الاعتقاد بأن انغلاق أو

---

1. Immanent Frame
2. Taylor, "Afterword", P.306 – 307.

انفتاح الإطار المادي على الما وراء، يمهّد الأرضية لتقديم مختلف الخيارات الروحانية[1].

بالنظر إلى المطالب التي تمّ نقلها عن تشارلز تايلور في هذا القسم والقسم السابق، يمكن بيان رؤيته بشأن الوضعية الراهنة للإنسان الحديث على النحو الآتي:

أولًا: إن المفهومية والمعنى إنما توجد من خلال مجرّد الإحالة إلى ما وراء الطبيعة.

وثانيًا: إنا نعيش ضمن إطار مادي، وهو الإطار الذي يمكن أن يكون منفتحًا أو مغلقًا بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة.

وعلى هذا الأساس فإننا لو اخترنا الفهم المنفتح عن الإطار المادي، سوف يمكن لنا مع ذلك أن نمتلك في عصر العلمانية حياة ذات معنى ومشتملة على الفضيلة.

وعلى الرغم من أن هذا التصوير الكلي والعام لا يكشف عن الكثير من النقاط الظريفة والدقيقة، ولكنه يمنحنا فرصة القليل من الانفصال عن الكم الكبير والحجم الهائل من آثار تشارلز تايلور، كي نهتم بكليّة المسألة بدلًا من الاستغراق في الجزئيات والتفاصيل.

ومن ناحية أخرى يذهب تشارلز تايلور إلى الاعتقاد بأن الروحانية إذا أرادت الحفاظ على آليتها العملانية حقيقة، يتعيّن عليها الرجوع إلى ما وراء الطبيعة. ومن ناحية أخرى يعمد إلى تعريف الإطار المادّي بحيث لا تبقى فيها أيّ كوّة مطلّة على ما وراء الطبيعة. والسؤال الذي يفرض نفسه في البين هو: هل يمكن الحديث في الأساس عن الإطار المادي المنفتح على ما وراء الطبيعة؟ وبعبارة أخرى: إن ادعاء الانفتاح بالنسبة إلى الإطار المادي يتناقض في الأساس مع تعريف الإطار المادي. إن الإطار المادي في تعريف تشارلز تايلور يعني النظام الفكري المكتفي بذاته، بحيث لا يحتاج إلى الأمر ما وراء الطبيعي في أيّ مجال من المجالات. وعليه كيف يمكن الحديث ـ في ضوء هذا التعريف ـ عن الإطار المادي؟!

---

1. Ibid, P.307.

يبدو أن طرح هذه الرؤية عرضة للتناقض. وعندها لا يكون طرح هذه المسألة مقبولاً، حيث ظهر الكثير من الروحانيات التي يكمن اختلافها الأصلي في مقدار وحجم اهتمامها بانفتاح أو انسداد الإطار المادي؛ إذ لا يمكن في الأساس تصوّر روحانية تكون ضمن الإطار المادي وتكون في الوقت نفسه منفتحة في عملها على ما وراء الطبيعة. ومن هنا لا يكون أمامنا سوى طريقين:

الطريق الأول: أن نتجه نحو الروحانيات التي تبلورت ضمن الدورة المغلقة للإطار المادي، والتي ليس لها أيّ إحالة إلى ما وراء الطبيعة. وفي هذا النوع من الروحانيات يتمّ إنكار حتى أكثر المفاهيم الميتافيزيقية جوهرية وأصالة، مثل وجود الله أيضًا، وهي روحانيات لا تبحث عن غير الفرح والوعي والطمأنينة وما إلى ذلك من الأمور[١].

الطريق الثاني: أن نبحث في روحانيات قد تبلورت على أساس تعاليم الأديان التقليدية، أو التي يتم طرحها ـ في الحدّ الأدنى ـ ضمن الإطار الفكري لما وراء الطبيعة. في هذه الأجواء نكون منفتحين على ما وراء الطبيعة، ويمكن لنا الاستفادة من المفاهيم الميتافيزيقية والماورائية، من قبيل الله وما إلى ذلك، ولكن لا يعود بمقدورنا أن نعتبر أنفسنا ـ في مثل هذه الحالة ـ من المقيمين ضمن الإطار المادي.

وعلى هذا الأساس يمكن لنا ـ من خلال التخلي عن كل واحد من الطرفين المتناقضين في هذا التحليل ـ أن نختار لأنفسنا طريقًا منسجمًا، وبذلك نجتنب من دعوى الروحانية المنفتحة في الإطار المادي أيضًا.

النتيجة

لقد قدّم تشارلز تايلور عن التيارات المؤثرة في بلورة العالم الحديث ـ من قبيل: عصر الإصلاح، والتنوير، والرومنطيقية، وعصر التعبئة، وعصر الأصالة، تفسيراً وشرحًا وتصويرًا جامعًا ـ على نحو نسبي ـ عن المتغيّرات داخل مرحلة الحداثة. لقد كان لهذه المتغيّرات تداعيات على الروحانية، من قبيل: الاستدارة نحو الداخل،

1. Harris, *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion*.

واستقلال الروحانية عن الدين، وتنوّع الخيارات الروحانية، والتنافس بين الروحانية الدينية وغير الدينية. ويجب البحث عن جذور ومناشئ هذه التداعيات في الأفكار الأصلية لهذه التيارات. ومن ناحية أخرى فإن التيارات التنويرية والرومنطيقية تدعو الإنسان إلى ذاته، ومن خلال نفي القوى والسلطات الخارجية تدعو الفرد إلى عقله وعواطفه وأحاسيسه. إن هذه الاتجاهات تعدّ الأرضية للاستدارة العظيمة من قبل الإنسان نحو ذاته. ومن ناحية أخرى فقد أدّت أفكار نهضة الإصلاح الديني إلى زوال الحدود بين المقدس وغير المقدس، وأن يتم تمهيد الأرضية لتعريف الأمور الروحانية في الفضاء اللاديني أيضًا. كما أن نقد هذه النهضة لسلطات الكنيسة الكاثوليكية، والقول بحرية تقديم وعرض التفاسير المختلفة للنصوص الدينية، قد مهّد الأرضية بدوره إلى نفي السلطات الخارجية الأخرى ـ من الناحية العملية ـ أيضًا. إن هذه النتيجة أدّت إلى ظهور إمكانية تقديم روحانيات مستقلة عن الدين؛ وهي روحانيات ليست مستقلة عن الدين فحسب، بل وقد تحوّلت اليوم لتصبح خصمًا ومنافسًا عتيدًا للروحانية الدينية أيضًا.

ومع ذلك لا تخلو الجهود العلمية لتشارلز تايلور من النواقص ونقاط الضعف أيضًا. إن الانتقادات الهامّة التي تمّ بحثها في هذه المقالة، تتمثل في استحالة فصل الروحانية عن الدين، وكذلك استحالة الروحانية الإلهية في الإطار المادي، حيث يضع هذان المفهومان تحديات هامة أمام نظرية تشارلز تايلور. إن فصل الروحانية عن الدين يحتاج إلى مبنى نظري؛ لكي يغدو بمقدوره فصل الدين عن الروحانية. من خلال مناقشة التعاريف المعروضة في هذا الشأن، اتضح أنه لا وجود لمثل هذا المبنى النظري، ومن هنا لا يكون هذا النوع من الفصل أمرًا ممكنًا. ومن ناحية أخرى فإن تشارلز تايلور يعمد ـ في ضوء تحليله لشرائط وظروف الاعتقاد في عالم الحداثة ـ إلى اقتراح الروحانية الإلهية في مرحلة الإطار المادي للغرب، وهو ما لا يمكن القول به طبقًا لمبانيه. وتنشأ هذه المشكلة بالنظر إلى الإطار المادي الذي هو ـ في ضوء تعريف تايلور ـ إطار مغلق تمامًا؛ بحيث لا يحتوي على أيّ إحالة إلى ما وراء الطبيعة، ومن هنا لا يبقى فيه متسع لاحتواء الروحانية الدينية أبدًا.

على الرغم من اشتمال رؤية تشارلز تايلور على بعض النواقص ونقاط الضعف، إلا أن تحليله من الناحية العامة يمكنه أن يفتح الطريق، ويعمل على تفسير الكثير من ظواهر العالم الحديث. يمكن لتفسيره أن يشرح كيفية تبلور الروحانية الجديدة، والإقبال العام عليها، وإيضاح هذه المسألة من طريق المناشئ الفكرية للحداثة والتيارات المؤثرة فيها. ومن هنا فإن رؤية تشارلز تايلور سوف تحظى ـ بعد رفع هذه الإشكالات ـ بانسجام وتناغم أكبر.

المصادر

برلين، أشعيا، *ريشه‌هاي رومانتيسم* (جذور الرومنطيقية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الله كوثري، طهران، نشر ماهي، ١٣٨٧ هـ ش.

بيات، محمد رضا، *دين ومعناي زندگي در فلسفه تحليلي* (الدين ومفهوم الحياة في الفلسفة التحليلية)، قم، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ١٣٩٠ هـ ش.

تايلور، تشارلز، «بحران زمان: كناكش دين و تجدد» (أزمة الزمان: جدلية الدين والحداثة)، في: *زندگي فضيلت مند در عصر سكولار* (الحياة الفاضلة في عصر العلمانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فرهنگ رجائي، ص ٦٩ ـ ١١٠، طهران، نشر آگاه، ١٣٩٣ هـ ش.

ــــــــ، «راه حل: تدبير و سلوك اعتبار بخشي» (طريق الحل: التدبير والسلوك وإضفاء الاعتبار)، في: زندگي فضيلت مند در عصر سكولار (الحياة الفاضلة في عصر العلمانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فرهنگ رجائي، صفحات ١٤٩ ـ ٢٠٩، طهران، نشر آگاه، ١٣٩٣ هـ ش.

حميدية، بهزاد، «معنويت گرايي هاي نوين از سه ديدگاه جهاني شدن، شرقي شدن، سكولاريواسيون» (الروحانيات الحديثة من زاوية العولمة والاستشراق والعلمانية)، *مجلة كتاب نقد*، ص ١٧ ـ ٥٦، ١٣٨٦ هـ ش.

رجائي، فرهنگ، «طرح مسأله: چالش مهم امروز» (بيان المسألة: التحدي الأهم في العصر الراهن)، في: *زندگي فضيلت مند در عصر سكولار* (الحياة الفاضلة في عصر العلمانية)، ص ١٩ ـ ٦٩، طهران، نشر آگاه، ١٣٩٣ هـ ش.

كانط، إيمانوئيل، «*در پاسخ به پرسش روشنگري چيست؟*» (في الجواب عن سؤال: ما هو التنوير؟)، في *روشنگرى چيست؟ روشنى‌يابى چيست؟ (نظريه‌ها و تعريف‌ها)*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سيروس آرين پور ، انتشارات آگاه، ط٧، (١٣٩٨).

كريسايدز، جرج، طالبي دارابي، وباقر، *تعريف معنويت گرايي جديد* (تعريف الروحانية الحديثة)، *مجلة: هفت آسمان*، ص ١٢٧ ـ ١٤٠، ١٣٨٢ هـ ش.

كهون، لارنس، *از مدرنيسم تا پست مدرنيسم* (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، طهران، نشر ني، ١٣٨٤ هـ ش.

مك كراث، أليستر، *مقدمه اي بر تفكر نهضت اصلاح ديني* (مقدمة على تفكير حركة الإصلاح الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهروز حدادي، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ١٣٨٢ هـ ش.

يزداني، عباس، «دشواري تعريف دين و رهيافت ها» (صعوبة تعريف الدين والمداخل)، *مجلة فلسفة الدين*، ص ٢٩ ـ ٤٦، ١٣٨٩ هـ ش.

Bristow, William, "Enlightenment The Stanford Encyclopedia of Philosophy", (21 June, 2011);

During, Simon, "Completing secularism: the mundane in the neoliberal era in Michael Waner", Varieties of secularism in a secular age, Jonathan Vanantwerpen, & Craig Calhoun, (105 - 126). Cambridge: Harvard university press, (2010).

Harris, Sam, Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion, New York: Simon & Schuster, (2014).

Heelas, Paul, & Woodhead, Linda, & Seel, Benjamin, & Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karin. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell, (2005).

http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/

Lincoln, A.T, "Spirituality in a secular age: from Charles Taylor to study of the Bible and spirituality", *Acta Theologica* , Supplementum 80 – 61, (2011).

Lynch, Gordon, The new Spirituality: An introduction to progressive belief in twenty first century, New York: I. B.Tauris, (2007).

Nelson, James M, *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York: Springer, (2009).

Perrin, David B, *Studying Christian Spirituality,* New York: Routledge, (2007).

Saliba, John A, *Understanding New Religious Movements*, Oxford: ALTAMIRAP, (2003).

Sheldrake, Philip, *A brief history of spirituality*, Oxford: Blackwell, (2007).

Smith, James K. A., *How (not) to be secular; reading Charles Taylor*, Cambridge: Erdamans, (2014).

——, "Spiritual But Not Religious: Seeking Transcendence in a Secular Age", 16 may, 2014 https://www.youtube.com/watch?v=CDU_pz4g9os

Tacey, David, The Spirituality of Revolution: The emergence of contemporary spirituality, London and New York: Routledge, (2004).

Taylor, Charles, "Afterword in Michael Warner", Vanantwerpen, Jonathan &Craigy, Calhon; *Varieties of Secularism in A Secular Age* (300 - 324), Cambridge: Harvard University Press, (2010).

——, "Atomism" in, *Charles Taylor, Philosophy and Human sciences,* pp187 – 210, New York: Cambridge University press, (1985).

——, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, (2007).

——, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press,(1989).
——, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, (1991).

بحث المعنوية بما هي استعلاء وجودي في ضوء الاتجاه الأنطولوجي لـ (كارل ياسبرس)[1]

محمدحسين كياني[2]

لقد عمد جان وال[3] في كتابه «التفكير الوجودي»[4] ـ الذي بحث فيه أفكار سورين كركيغارد[5] وكارل ياسبرس[6] ـ إلى طرح أسئلة بعد بيان آراء هذين الفيلسوفين، ثم قام بعد ذلك بدراسة مقارنة بينها. ومن بين تلك الأسئلة الأولية، هناك مسألة تحظى ـ بزعم كاتب السطور ـ بأهمية خاصّة، رغم أن جان وال لم يأت على ذكرها، ولا إشكال عليه في ذلك بطبيعة الحال؛ إذ أنه لم يكن بصدد البحث عن ذلك السؤال. وعلى هذا الأساس فإنه يتساءل ويقول: هل يمكن لبعض آراء وأفكار سورين كركيغارد ـ والتي تنتمي إلى المفاهيم والاعتقادات الدينية ـ أن تواصل حياتها في رؤية خارج جدول المعتقدات الوحيانية والسماوية، في حين أن سورين كركيغارد يرى أن هذه الأفكار وثيقة الصلة بالدين السماوي؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن أن نسمح لأنفسنا، ونعمل على بناء منظومة من خلال الاستعانة بالأفكار الدينية، التي تعدّ غير معتبرة من الزاوية الدينية؟ وبطبيعة الحال يذهب جان وال إلى الاعتقاد بأن

١. المصدر: كياني، محمد حسين، المقالة بعنوان «بررسي معنويت به مثابه استعلا وجودي بر مبناي رويكرد اگزيستانسياليستي ياسپرس» في مجلة (*حكمت وفلسفه*)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد٥٨، صيف ١٣٩٨، الصفحات ١٣٩ إلى ١٥٩.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

٢. باحث ما بعد الدكتوراه في الفلسفة، جامعة قم/ إيران.

3. Jean Wahl
4. La Pensée de l'existence
5. Soren Kierkegaard (1813 – 1855)
6. Karl Jaspers (1883 – 1969)

كارل ياسبرس فعل ذلك بالأفكار الدينية لسورين كركيغارد. وقال في ذلك صراحة: «إن فلسفة كارل ياسبرس محاولة من أجل الفكر الإيماني من خارج الدين»[١].

والآن حيث قام كارل ياسبرس بهذه الخطوة ـ (والتي هي بزعم كاتب السطور خطوة قد أنجزت على أدق وجه) ـ هل يمكن طرح ذات هذا السؤال في فضاء المعنوية الجديدة[٢]، والقول: هل يمكن اعتبار أنطولوجية كارل ياسبرس بوصفها أساسًا ومبنى فلسفيًا للمعنوية الجديدة؟ وذلك لعلمنا بأن المعنوية الجديدة تقدّم مجموعة من المعتقدات التي هي على الرغم من قربها من التعاليم الدينية، إلا أنها قد تبلورت ضمن الفضاء غير الديني، وبذلك فإنها تشتمل على اختلافات جوهرية مع التعاليم الدينية. وبذلك يمكن لهذه المسألة أن تتحوّل إلى واحدة من المسائل الهامّة في حقل فلسفة المعنوية الجديدة. وبطبيعة الحال فإن هذا سؤال كلي يحتوي في داخله على مجموعة من الأسئلة الجزئية، وهو في حدّ ذاته يتوقف على مسألة جزئية، وهذه المسألة الجزئية هي التي تشكل سؤال هذه المقالة؛ وهي أنه كيف يمكن تقويم المعنوية بما هي استعلاء على أساس وجودية كارل ياسبرس؟ وبعبارة أخرى: إذا كانت المعنوية الجديدة تُفهم بوصفها استعلاءًا وجوديًا، كيف يمكن لنا ـ في ضوء فلسفة كارل ياسبرس ـ أن نبيّن رؤية أنثروبولوجية، بحيث تكون تلك الرؤية بمنزلة الأساس للمعنوية؟

ومن هنا تكون فرضية هذه المقالة عبارة عن إمكان بيان المعنوية بما هي استعلاء وجودي[٣] على أساس الرؤية الوجودية لكارل ياسبرس؛ وذلك لأنه في رؤيته الفلسفية ومن خلال تفسيره لأبعاد الإنسان الأربعة، قد اعتبر أن التسامي من دائرة الدازاين إلى الدائرة الوجودية، يهدف إلى الوصول إلى الماهية الحقيقية للأنسان، واعتبر ذلك من لوازم الحياة الإنسانية للفرد. وعلى هذا الأساس سوف نعمل أولاً على بحث ودراسة

---

١. وال، *انديشه هستي* (التفكير الوجودي)، ص ١٤٦.

2. New Spirituality

٣. سوف نبيّن لاحقًا أن المراد من «الوجودي» هو الوجود الخاص بالإنسان؛ بمعنى انه هو ذات ذلك الكائن الذي يعبرّ عنه كارل ياسبرس بـ «الوجود»، ويحلو لمارتن هايدغر أن يعبرّ عنه بـ «الدازاين».

المعنوية بما هي استعلاء وجودي، ثم نعمل بعد ذلك على بيان كيفية تبلور استعلاء الإنسان في تفكير كارل ياسبرس على أساس التسامي من الأبعاد الوجودية للإنسان.

المعنوية بمنزلة الاستعلاء الوجودي

إن المعنوية (Spirituality) مقتبسة من كلمة (Spirit) بمعنى «الروح»، التي تطلق على البُعد غير الفيزيقي من وجود كل شخص، وهو البُعد الذي يشكل موطنًا لشخصية ومشاعر الإنسان، ويرادف كلمات من قبيل: النفس[١]، والذات الداخلية[٢]، والوجود الداخلي[٣]، والوجود الذاتي[٤]. يتم تفسير المعنوية في المعاجم اللغوية لأكسفورد على النحو الآتي: «الكيفية الوجودية المرتبطة بروح ونفس الإنسان، والتي تقع في قبال الأمور المادية والفيزيقية»[٥]. بيد أنهم ذكروا لها على نحو تخصصي معاني اصطلاحية مختلفة، بحيث ذهب البعض إلى الاعتقاد قائلاً: «لا يوجد أي توافق على تعريف المعنوية»[٦]. أو «إن التعاريف الموجودة للمعنوية تتعدّد بعدد الأشخاص»[٧]. ومع ذلك كله يمكن تفسير الطيف الواسع من هذه التعاريف بحيث يمكن اعتبار «المعنوية» بوصفها استعلاء وجوديًا للإنسان ونمطًا من الوعي والإدراك للبُعد المتعالي من الوجود.

وبذلك تكون المعنوية مسألة وجودية تتقوم بالنظر إلى الذات، ومن أجل الوصول إلى التعالي الداخلي. وفي الحقيقة فإن المعنوية من أجل الالتفات إلى أسلوب «الكينونة» الفردانية للإنسان؛ إذ تحتوي على صلة عميقة مع تسامي الإنسان. إن هذا التسامي[٨] الذي هو ـ بعبارة أدق ـ «تسام على الذات»[٩]، بحيث يُعدّ بشكل داخلي بحثًا عن طريق المعنى والتعالي والكمال؛ وعلى هذا الأساس يمكن تعريف المعنوية

---

1. Psyche
2. Inner Self
3. Inner Being
4. Essential Being
5. Oxford Dictionary Online: “Spirituality”.
6. Fry, “Toward a Theory of Spiritual Leadership”, P.694.
7. Fisher, “Development and Application of a Spiritual Well-Being Questionnaire Called Shalom”, P.16.
8. Transcendence
9. Self Transcendence

بأنها: «أسلوب جامع وكلي بوصفه بحثًا عن كل شيء ضروري في صيرورة الإنسان إنسانًا»[١]. واعتباره بُعدًا متعاليًا لوجود كل إنسان يزدهر في بعض اللحظات فجأة، ويؤدي إلى اكتشاف المفاهيم الذهنية حول معنى «الوجود الشخصي»، ويرسم نمط حضور الفرد داخل النظام الأنطولوجي. إن المعنوية بما هي استعلاء وجودي يشتمل على برامج، من أهمها عبارة عن:

١. إن المعنوية مسألة وجودية مرتبطة بالوجود الإنساني وكينونته الحصرية. وبذلك تكون المعنوية هي المسألة الوجودية الأولى؛ كما يرى دوئيل أن المعنوية عبارة عن: «البحث من أجل العثور على المعنى الوجودي»[٢]؛ وثانيًا فإن المعنوية تنظر إلى الوجود الإنساني والكينونة الانحصارية للفرد؛ كما فسر كل من ألكينز، وهندرسون، وهيوز، وبيرغ، وساندرز، المعنوية بأنها نمط من الكينونة وتجربة هذه الكينونة، التي تظهر في البُعد المتعالي من طريق الوعي والإدراك. كما فسروا المعنوية بأنها نمط من الكينونة وتجربة هذه الكينونة، والتي تظهر من طريق بعض القيَم المحددة والمشخّصة العائدة إلى الذات والحياة وكل ما يتصوّره شخص بشأن الكينونة الغائية[٣].

٢. إن المعنوية صفة كامنة في وجود الإنسان، ويمكن ملاحظتها بغض النظر عن وجود أو عدم وجود الأمر القدسي الخارجي، ويمكن العمل على تطويرها والحصول بذلك على الارتقاء الوجودي. وقد ذهب وولف إلى الاعتقاد قائلاً: «إن الجديد في المعنوية المعاصرة بشكل صريح، هو الغياب المتكرر والواضح للوجود المتعالي في خارج (الذات). وإن الحياة في المعنوية الجديدة، يتم العمل على تنظيمها من خلال الإحالة إلى الإمكانات

---

١. كينغ، معنويت، *جان هينلز: راهنماي أديان زنده* (معنوية جون هينلز: دليل الأديان الحيّة)، ص ١٢٦٣.

2. Doyle, *Have We Looked Beyond The Physical and Psychosocial?*, p.302.

3. Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf, & Saunders, "Toward a Humanistic Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement". P.10.

الروحية للإنسان»[1]. وعلى هذا الأساس فإن متعلق المقدّس ليس في وجود وراء كينونة الإنسان، بل هو بُعد من وجود كل فرد من أفراد الإنسان، ويمكن تسميته بالذات أو النفس المتعالية.

٣. إن المعنوية في الناحية العملية تنظر إلى مجموعة من الأفعال، ليتمّ التمكن ـ في ضوء الاهتمام بها ـ من الوصول إلى الوجود الأسمى أو لتحقيق الذات المتعالية. كما يذهب بيلا بدوره إلى الاعتقاد بأن المعنوية مجموعة من الأفعال والأعمال النموذجية الـ «مرتبطة بالموقف الغائي لوجود الشخص»[2]. وعلى هذا الأساس فإن غاية المعنوية هي تحقيق الأنا الأسمى واستحواذها على جميع الأفكار والدوافع والأفعال؛ وذلك لأن التعالي المعنوي يواكب الإنسان في جميع مجالات الحياة ويجعله على احتكاك بها. أو بعبارة أفضل: «إن الغاية من الأنشطة المعنوية هي الحصول على إجابة شخصية وعميقة عن أحجية الوجود»[3].

٤. إن المعنوية بوصفها تسام على النفس من أجل اكتشاف الذات الأسمى أو الذات الفردية؛ «المعنوية بما هي نشاط مضغوط لاكتشاف الأنا الأسمى في بُعد الحقيقة الكونية»[4]. إن لهذا المسار المتواصل ماهية شخصية وذهنية بالكامل؛ كما ذهبت أورسولا كينغ إلى الاعتقاد قائلة:

> **«إن المعنوية من خلال تأكيدها على الموضوع أو الفاعل المعرفي تهدف إلى اكتشاف الذات الفردية للنفس، والفهم المختلف لعلم النفس الإنساني»[5].**

---

١. وولف، *روان شناسي دين* (علم النفس الديني)، ص ٤٠.

2. Bellah, *Beyond belief*, P21.

3. Nash, *Spirituality, Ethics, Religions, and Teaching: A Professor's Journey*, P76.

4. Wiseman, *Spirituality and Mysticism: A Global View*, p5.

٥. كينغ، معنويت، جان هينلز: *راهنماي أديان زنده* (معنوية جون هينلز: دليل الأديان الحيّة)، ص ١٢٦٣.

وعلى هذا الأساس فإن المعنوية شيء مرتبط بشكل واع مع الواقعية التي تؤدّي إلى تعالي النفس وغاياتها وأهدافها، ويترك تأثيره على معارف وعواطف ومشاعر ودوافع وأفعال الفرد.

٥. يمكن اعتبار المعنوية بوصفها وعيًا وإدراكًا متأصلاً وشعورًا داخليًا يستوجب تعالي الفرد وتساميه. كما يذهب ويست إلى القول: «لقد تمّ بيان طيف واسع من المفاهيم لتعريف المعنوية، بما يشمل تعريف الكينونة المعنوية بوصفها مشتملة على جميع أشكال الوعي والإدراك[١]، إلى جميع حالات الوعي والإدراك»[٢]. ومن هنا ـ كما أشار واليتش بدوره ـ لا يمكن اعتبار عمل أو سلوك شيئًا معنويًا أبدًا إلا إذا وقع ذلك الفعل أو السلوك في صلب التجربة الفردية والدوافع الشخصية.

وعلى هذا الأساس فإن الاستعلاء الوجودي ناظر إلى الـ «أنا» (Ego)، والأنا بدورها تشعر بحالات مختلفة في ذاتها؛ وذلك لأنها تتأثر بأشياء متنوّعة، كما تتأثّر بحالات وموقعيات متفاوتة، وتمرّ بمنعطفات وجودية في ذاتها. إن هذه المنعطفات تضع الأنا في بعض المواضع في مواجهة مساحة صافية من وجودها، وفي بعض المواضع ـ (كما في حالة مواجهة موقف غير عادل على سبيل المثال، أو عند ارتكاب عمل غير عقلائي) ـ تضع الأنا في سطح من وجودها، بحيث يجعلها متماهية مع موجودية سائر الحيوانات وموازية لوجود أشياء العالم؛ وكأن الـ «أنا» في حالة من الجريان والسيلان بين مساحاتها وأبعادها الوجودية المتعددة، وتسكن كل مرتبة في مساحتها بتأثير من أفكارها وأعمالها. إن السكون الغالب لـ «الأنا»، أو حتى السكون الدائم لـ «الأنا» في تلك المساحة التي تستدعي إحساس الوجود الصافي لـ «الأنا»، تعكس «الأنا المعنوية» لي، وهذه هي المعنوية؛ كما أن الحركة من أجل الحضور في هذه المساحة هي ذات الاستعلاء الوجودي. في ضوء رؤية كارل ياسبرس، يمكن إيضاح

---

1. Self Awareness

٢. ويست، *روان درماني و معنويت* (العلاج النفسي والمعنوية)، ص ٢٤.

هذا البيان لـ «المعنوية» و«الاستعلاء» من خلال تفسير مسألتين بشكل واضح؛ المسألة الأولى: أنواع الأبعاد والمساحات الوجودية للإنسان. والمسألة الثانية: شرح خصائص تلك المساحة الأسمى والتي تبيّن الأنا المعنوية، وتكون الحركة باتجاهها بمنزلة الاستعلاء الوجودي أيضًا.

المساحات الوجودية للإنسان

لقد تمّ التدقيق في الإنسان من مختلف الزوايا والأبعاد الفسيولوجية والاجتماعية والنفسية والتاريخية وما إلى ذلك، وحظي من كل زاوية بماهية متفاوتة وتعريف مختلف. إلا أن كل واحد من هذه التعاريف يعكس جانبًا من جوانب الإنسان، ولا يُعبّر عن المعنى الكلي للإنسان وإنسانيته. يزعم كارل ياسبرس قائلاً: «لقد ذهب الظن مرارًا وبأشكال مختلفة إلى إمكان العثور على أساليب لإدراك الإنسان بشكل كامل. ليتضح في كل مرّة أن ذلك الشكل الكامل[1] المفترض، لم يكن سوى شكل كامل ضمن كمال جامع لـ «كينونة الإنسان»، ولم يكن أبدًا هو الشكل الكامل المطلوب والمنشود. إن تمامية الإنسان قابلة للتصوّر وراء جميع أنواع القابلية للتعيّن. إن الإنسان معين لا ينضب سواء اعتبرناه موجودًا لنفسه أو موردًا معرفيًا بالنسبة إلى الباحثين. وتبقى إضبارته مفتوحة على كل حال. فهو على الدوام أكثر مما يعرفه عن نفسه أو يمكن له أن يعرفه عن نفسه»[2]. وهذا بدوره يكمن في الصلة الوثيقة بين استحالة تمامية الإنسان (أو عجز الإنسان عن إدراك تمامية الإنسان) وبين صفته الأصولية المتمثلة بتساميه. وبعبارة أخرى: حيث يتصف الإنسان بماهية متسامية، فإنه يبدو مستحيلاً على التمامية، ومن هنا يكون لكل إنسان ـ بالنظر إلى ارتهانه إلى هذا التسامي ـ معنى ومفهوم خاص. وهذا هو الفهم المتبلور عن الإنسان، والذي يقع مورد اهتمام من قبل أغلب الفلاسفة الوجوديين[3].

---

1. Totality – Entirety

٢. ياسبرس، *زندگينامه فلسفي من* (سيرتي الفلسفية)، ص ٢٨.

٣. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن مارتن هايدغر يذهب إلى الاعتقاد قائلاً: «إن عدم التمامية في الدازاين أمر دائم، ولا ينتهي إلا بالموت، وهذا أمر لا يمكن إنكاره» (هايدغر، مارتن، هستي و زمان (الكينونة والزمان)، ترجمه إلى

إن كارل ياسبرس يأخذ هذا التسامي أو الاستعلاء بنظر الاعتبار في المستويات الوجودية[١]. وحتى على هذا المبنى يكون وجود الإنسان مشتملاً على المساحات

اللغة الفارسية: سياوش جمادي، ص ٥٣٩، نشر ققنوس، طهران، ١٣٨٩ هـ ش). وبعبارة أخرى: «إن الدازاين في الآن الذي هو عليه، يجب أن يتحول إلى ما لا يزال غير صائر إليه بعد، أو أن يكون ما لا يزال ليس كائنًا» (انظر: المصدر ذاته، ص ٥٤٢). إن الدازاين هو على الدوام «عدم الفعلية الراهنة». إن هذه البنية غير الكاملة أو اللامتناهية إنما تعدّ منتهية عندما لا يعود الدازاين «كائنًا هناك»، بمعنى أن يكون قد مات. ويذهب مارتن هايدغر إلى الاعتقاد: «أن الدازاين بوصفه آنًا متقوّمة من طريق الانفتاح، يكون ذاتًا في الحقيقة. إن الانفتاح نوع من الوجود الذاتي للدازاين. إن حقيقة «الكون هناك» إنما تكون حيث يكون الدازاين هناك، ومادام الدازاين كائنًا هناك. إن الموجودات إنما يكشف عنها ويتم انفتاحها، حيث يكون الدازاين موجودًا في الأساس. إن قوانين نيوتن، وأصل امتناع التناقض، وكل حقيقة مهما كانت، إنما تكون حقيقية إذا كان هناك دازاين. وما لم يكن هناك دازاين لن تكون هناك حقيقة أيضًا، وحيث لا يعود هناك دازاين لن تكون هناك حقيقة أيضًا. إذ في غياب الدازاين لا يمكن للحقيقة أن تكون موجودة في مقام الانفتاح والكشف والانكشاف. إن قوانين نيوتن لم تكن قبل اكتشافه لها حقيقية ... إن هذه القوانين إنما أصبحت حقيقية بعد اكتشافها من قبل نيوتن، وبهذه القوانين تصبح الموجودات في ذاتها بنحو من الأنحاء في متناول الدازاين. وإن إقامة البرهان على وجود الحقائق الخالدة لن يكون وافيًا بالمقصود، إلا إذا حصل نجاح في إثبات هذا الأمر، وهو أن الدازاين خالد وسوف يبقى خالدًا. وما دامت أيدينا قاصرة عن إقامة هذا البرهان، سوف يبقى أصل الحقائق الخالدة مجرّد ادعاء خيالي لا يمكن للإجماع الراهن من قبل الفلاسفة أن يثبت مشروعية الاعتقاد به؛ وعلى هذا الأساس فإن جملة الحقيقة بحسب ذلك النوع من وجود الدازاين فرد من ذاتيات الحقيقة، مع وجود الدازاين» (انظر: هايدغر، *هستي و زمان* (الكينونة والزمان)، ص ٥١١).

١. إن ماهية الاستعلاء تتضح في فعل التسامي على الذات. وهو أن يكون الفرد على الدوام في طلب العبور من الأطر والقفز نحو خارج الحدود، وأن تكون الحياة في نسبة بين الأضداد والحالات وفي الاحتكاك الدائم بين الذهنية والموضوعية، بالإضافة إلى تأييدها للصفة التاريخية للأنا، تحكي عن الدوران المتواصل والمستمر بين التمامية والنسبية. إن هذه النقطة تعمل أولاً على بيان اني لست كل ما أبديه في اللحظة الراهنة. بل إن ماهيتي الحقيقية تكمن في التعالي على إمكاناتي الذاتية والتسامي على وجوه وأبعاد الأنا (aspects of the I). وبعبارة أخرى: نحن نواجه في تحليل الإنسان أبعادًا تشير إلى غاية انفتاح الإنسان، وهو الانفتاح الذي يجعل من فهم ماهية الإنسان أمرًا مستحيلاً، ويشير إلى مساحة واسعة من الإمكانات الإنسانية. إن هذه الخصوصية متجذرة في صلة وثيقة مع عدم قابلية التمامية أو العجز عن إدراك تمامية الإنسان وماهية التسامي. وفي الحقيقة حيث يمتلك الإنسان ماهية متسامية، فإنه يبدو غير قابل للتمامية، ومن هنا يكون لكل إنسان ـ رهنًا بهذا التسامي ـ مفهوم ومعنى خاص. إن هذا الفهم هو الذي يقع موردًا لاهتمام أغلب الفلاسفة الوجوديين. وإن كارل ياسبرس يعتبر هذا التسامي أو الاستعلاء في المستويات الوجودية أمرًا فريدًا. إن هذه الأبعاد تشير إلى انعكاس وظهور وتجلي الحقيقة المحيطة بالإنسان في الأبعاد الثلاثة لـ «الدازاين» أو الوجود التجريبي، و«الإدراك الكلي» و«الروح»، وبالتالي فإنها تظهر المساحة «الوجودية» التي تمثل الوجود الخاص للإنسان. وعلى حدّ تعبير كارل ياسبرس: «لو اكتفينا في شأن بيانها بمجرّد الكلمات، ربما ذهبت بكم الرغبة إلى أن نبدلها بنظرية أجزاء وجود الإنسان».

Jaspers, *General psychopathology*, p75.

والأبعاد الأربعة أيضًا، ويتعيّن على الإنسان بواسطة الاستعلاء الوجودي أن يسجل حضوره في المرتبة الأخيرة، ليحصل على إنسانيته:

١. الدازاين[1]: كلمة ألمانية مؤلفة من مقطعين، وهما: (Da) بمعنى «هناك»، و(Sein) بمعنى «الكينونة» أو «الوجود». إن الإنسان في رؤية كارل ياسبرس بوصفه «كينونة هناك» أو «وجود هناك»، كائن معين ومقيد بالزمان والمكان، مثل سائر الموجودات والكائنات الأخرى في هذا العالم. إن الدازاين ناظر إلى الكينونة التجريبية للإنسان، ويحكي عن المستوى الدنيوي للفرد في الارتباط مع الموجودات الأخرى، ويحتوي على أحاسيس وميول وتمنيات، ويتمتع بالغرائز الطبيعية ومتعلقات الحياة. إن الأنا (Ego) في هذا المستوى يفتقر إلى الإدراك والوعي الذاتي المعيّن. إن الدازاين هو أول فهم يمكن للأنا أن يحصل عليه عن ذاته، وهو من أكثر المفاهيم ابتدائية بالنسبة إليه. يقول كارل ياسبرس:

«عندما أقول (أنا) فإني أريد بذلك ما هو؟ والجواب الأول عن ذلك هو أني في تفكيري أعمل على تحويل ذاتي إلى شيء. أنا عبارة عن هذا الجسد. أنا ذلك الفرد الذي يمتلك وعيًا وإدراكًا ذاتيًا غير متعيّن، والذي انعكس بواسطة الاحتكاك بالمحيط والبيئة. أنا عبارة عن وجود تجريبي»[2]. بيد أن على الإنسان ـ من أجل الوصول إلى الوعي الذاتي ومستواه الأعلى ـ أن يتجاوز حدود الدازاين ويذهب إلى أبعد من ذلك. وفي هذا التسامي والذهاب إلى أبعد من الدازاين، سوف يجد نفسه في دائرة الوعي والإدراك الكلي.

٢. الوعي الكلي[3]: إن الإنسان بمنزلة الوعي والإدراك الكلي، له نظرة إلى المستوى الأسمى من الدازاين. إن وصف كارل ياسبرس لهذا المستوى متأثر برؤية الوعي والإدراك عند رينيه ديكارت؛ بمعنى الإنسان من حيث

1. Dasein- Existence
2. Jaspers, *Philosophy*, p. 54.
3. Absolute consciousness- consciousness in general

كونه عقلانيًا ويتمتع بالمستوى الأسمى من الذكاء بالمقارنة إلى أيّ كائن آخر. يذهب كارل ياسبرس إلى الاعتقاد:

«في مرتبة الوعي والإدراك الكلي، أكون أنا الفاعل المعرفي الذي تقع جميع الموضوعات متعلقًا لـ «الأنا» بوصفها اعتبارًا كليًا وواقعيًا. إن كل شخص يكون شريكًا وسهيمًا في هذا الوعي والإدراك المفهومي الكلي؛ شريطة أن يظهر له الوجود العيني كما يظهر للأشخاص الآخرين. وعلى هذا الأساس فإن الأنا الفردية التجريبية تكون في مرتبة الفاعل المعرفي العيني»[1].

٣. إن الوعي والإدراك الكلي، إدراك متعلق بالأنا، مهما كان عامًا[2]، وعينيًا[3]، وقابلاً للتحقيق[4]، وقابلاً للتعويض والاستبدال بأي وعي وإدراك آخر. وفي الحقيقة فإن هذا المستوى أعلى بمرتبة واحدة من الدازاين، وله نظر إلى البُعد العقلاني والقدرة المفهومية / الانتزاعية للإنسان، وعلى هذا الأساس يعتبر منشأ العلم والفلسفة في وجود الإنسان.

٤. الروح[5]: إن الإنسان بمنزلة الروح، ناظر إلى مستوى أعلى من الإدراك الكلي. وإن توصيف كارل ياسبرس لهذا المستوى متأثر بالمثالية، ولا سيّما بتفكر فريدريك هيجل؛ بمعنى أن الإنسان ناظر إلى الوجه الجامع له وفي مقام جمع الدازاين والإدراك الكلي. إن الروح رؤية شاملة تنتهي إلى الحصول على جامعية الدازاين والإدراك الكلي، و«تحظى» بالوعي الكلي. يمكن الوصول في دائرة الروح إلى مستوى من الكمال والكلية والجامعية؛ إلا أن الوصول إلى الاتحاد والتماهي غير ممكن؛ كما يقول أوسوالد:

---

1. Jaspers, *Philosophy*, p.55.
2. Public
3. Objective
4. Verifiable
5. Geist- Spirit

«إن من بين خصائص الروح، السير نحو الجامعية والوحدة والوصول إلى الكلية المنبثقة عن التجربة؛ إلا أن الوصول إلى الوحدة علم مستحيل. إن الروح لا يمكنها أن تهدي لنا تجربة الوحدة، وإن كان الوصول إلى الكلية والجامعية يتحقق في مستوى الروح»[١].

٥. الوجودية[٢]: إن القفزة من الروح إلى الوجودية، تمثل الكينونة النهائية للإنسان، بل وتؤدي إلى الدخول في الكينونة الأصيلة. في مرتبة الوجودة تصل جميع الأبعاد والمساحات إلى الوحدة. وفي الوجودية لا يعود الكلام دائرًا حول الفهم والوصول إلى جامعية من سنخ الوعي والإدراك. بل إن مسألة الوجود الفذ للأنا، والوجود الأصيل، والذي ليس له بديل، والصيرورة الأنوية الكاملة للأنا، إنما تكون في ضوء الحرية. ليست «الأنا» شيء قطعي ومتعينّ أبدًا، بل سوف أبقى على الدوام ما أنا متعينّ عليه في ضوء الحرية. وعلى هذا الأساس يذهب كارل ياسبرس إلى التأكيد قائلاً:

«إن الوجودية أعلى وأسمى في التقابل مع كل شيء بوصفه عينيًا وطبيعيًا ومعتبرًا يواجه الأنا»[٣]؛ وذلك لأنه يؤدّي إلى إدراك الأصالة والوحدة والاتحاد. إن الأنا في ساحتها الوجودية، تعمل على إيجاد ذاتها بواسطة ما لها من الحظ الذي حصلت عليه من الحرية، و«في تلك الحالة أشعر أني قد أعطيت ذاتي من قبل قدرة غيري، وتمّ بسطها أمامي»[٤].

٦. وفي هذه المساحة يتجلى العالم وجميع الأمور للإنسان وتكتسب معناها:

«إن طريق التفكير والحياة من دون حضور وإمكان الوجودية محكوم عليه بالضياع غير العقلائي وغير المتناهي»[٥].

---

1. Oswald, Existence, *Existenz and Transcendence: An Introduction to the Philosophy of Karl Jaspers*, P91.
2. Existenz
3. Jaspers, *Philosophy*, p.126.

٤. وال، *انديشه هستي* (التفكير الوجودي)، ص ٨٧.

5. Jaspers, *Philosophy*, p66.

٧. وهذا بدوره كامن في أمنية القفزة غير المتناهية للوجودية من أجل العبور من الحدود والمقاسات.

وبذلك يجد الإنسان في مستوى الوجودية أن حياتي وكينونتي إنما تكتسب معناها في التوثّب الدائم والتسامي المتواصل. ويدرك أيضًا أنه كان هناك على الدوام نزاع مستمر بين المعرفة والوجود، وبالتالي فإن الأصالة تكون مع نحو من الوجود والكينونة الخاصة بالإنسان والوجودية.

القفزة والوجودية

لقد تحدّث كارل ياسبرس عن إمكان ثلاث قفزات. ومن بين هذه القفزات الثلاثة يكون الذي يُدخل الفذّ إلى الساحة الوجودية هو الأهم والأكثر تفاوتًا من بين الجميع؛ وذلك لأن:

«هذه القفزة هي قفزة من كل شيء يمكن تجربته في الزمان، ويمكن التعرّف عليه بشكل دائم (ولذلك يبقى إلى الأبد بوصفه ظهورًا بحتًا)، بوجود ذاته الأبدية والواقعية التي لا يمكن التعرّف عليها في وجود مقيّد بالزمان، رغم أنه لا يظهر لنا إلا ضمن وجود زمني»[١].

إن القفز إلى الوجود الواقعي بمنزلة الاستقرار في موضع من أجل تحقيق الذات. وفي ذلك الموضع يتوفر إمكان أن أتحوّل إلى ذلك الشيء الذي يجب أكون عليه. كما أن هذه الرؤية متطابقة مع التعريف الذي يقدّمه كارل ياسبرس عن «الفلسفة الوجودية»، إذ يقول:

«إن الفلسفة الوجودية عبارة عن نمط من التفكير يعثر الإنسان بواسطته على ذاته. إن الفلسفة الوجودية على الرغم من توظيفه واستخدامه للمعارف العلمية / التخصصية؛ إلا أغنه يذهب في الوقت نفسه إلى ما هو أبعد منها. إن هذا الأسلوب من التفكير لا يتعلق بالموضوعات، وإنما هو بصدد إيضاح وجود المفكر وإضفاء الفعلية والتحقق عليه»[٢].

---

١. ياسبرس، *فلسفه اگزيستانس* (الفلسفة الوجودية)، ص ٦٢.

2. Jaspers, *Man in the Modern Age*, p.159.

إن شرح هذا التقرير يقوم على نقطتين:

فمن ناحية الارتباط المستمر بين أنواع المساحات؛ فقد عمد ياسبرس ـ من خلال شرح الوجوه الثلاثة ـ إلى بيان أنواع كينونات الأنا أيضًا:

«لقد سمعت ثلاث إجابات عن من أكون. أنا أقول «أنا» في ثلاث حواس مختلفة؛ إلا أن كل معنى إنما هو نوع من كينونتي، وليس ذاتي»[١].

بيد أن هناك في الوقت نفسه ارتباط خاص بين هذه الكينونات الثلاثة أيضًا:

«عندما نقول نحن كائنات حية، الوعي والإدراك بشكل عام، وأن نكون أنفسًا وكينونات، ليس المراد أن نستوعب ركامًا من هذه الأساليب. إن هذه الأساليب راسخة فينا، وإنها في فعل وانفعال، وفي صراع محتدم فيما بينها»[٢].

في الحقيقة والواقع هناك بين الشروخ القائمة بين الدازاين والوعي، وبين الإدراك والروح، وكذلك بين الدازاين والروح، وحدة أيضًا هي بمنزلة الاتحاد الذي يُفهم فيها بواسطة الوجودية. إن هذا الاتحاد في تناقص أو تزايد مستمر على الدوام.

وبعبارة أخرى: إن هذه الأنواع من التضاد والتنازع يمُثل الوجه الآخر من السقوط والصعود. إن الوجود الفذّ يطالب بالتحرّر من الدازاين والارتقاء نحو السطوح العليا من كينونته، ولكن لا تتوفّر له إمكانية الخلاص من ميول الدازاين التي هي من لوازم العيش في هذا العالم. إن الحضور المحض في دائرة الوجود يتحقق في هذا العالم وفي الوجود التجريبي للأنا، وإن هذه الحالة الثنائية تعمل على بلورة نوع من التضاد والتنازع الدائم والمستمر. إن الأنا في وعيها وإدراكها العام تعمل مثل الفاعل المعرفي على إدراك الموضوعات، بيد أنه واقف أيضًا على محدودياته المعرفية أيضًا. وكأن المدركات الكثيرة، والسعي من أجل الحصول على المزيد من المعرفة، يتضمن فهم محدوديات التعرّف على الأنا، أو أن الفذ يسعى على الدوام من أجل الوصول إلى الجامعية، وبالتقارن مع ذلك يتوصل إلى إدراك عجزه عن الوصول إلى الجامعية المطلقة. إن الفذ بعد التعرّف على هذه التناقضات، لا يستطيع أن يمحّض

1. Jaspers, *Philosophy*, p. 28.

٢. ياسبرس، *عالم در آيينه تفكر فلسفي* (العالم في مرآة التفكير الفلسفي)، ص ٤٥.

نفسه على الجهود المنبثقة عن وجوهه، ولا يستطيع بعد التركيز المحض على هذه المحدوديات أن يغفل عن الجهود الطبيعية المنبثقة عن وجوده. ومن هنا فإن الوجود الفذ يرزح في صراع مستمر، ومع كل انتخاب سوف يسلك واحدًا من طريقين، وهذا الطريق إما أن يؤدّي به إلى السقوط أو يؤدي به إلى الارتقاء. وهذا يعني أن الوجود الفذ سوف يكون على الدوام في حالة من الارتقاء، أو حالة من السقوط.

ومن ناحية أخرى، فإنه فيما وراء هذا الارتباط، يُصبح الوصول إلى الذات الذاتية للأنا بواسطة الحرية والاختيارات أمرًا ممكنًا. وفي الواقع فإن الفذ بما هو وجودي يُعدّ مدينًا للقفزة الأصولية[1]. وحيث أن اختيارات كل إنسان تحدث في شرائط وحالات مختلفة، ومن ناحية أخرى تعمل الاختيارات المختلفة على تقويم الوجود الفذ؛ فلا مفرّ من أن تكون كينونتي مختلفة عن كينونة الآخر. إن الفذ من خلال القرارات الهادفة يعمل على تحويل كل اختيار ـ بوصفه قفزة ـ لتدعيم وتعزيز ذاته، ويعمل بذلك على بناء عالمه بالتدريج. وهذا يعني أن هناك علاقة وارتباط من طرفين ضمن اختلاف كينونتي عن كينونة الآخر. إن انفتاح أو انسداد عالمي منوط بالاختيارات الوجودية. إن الموجود الفذ يعمد من خلال قراراته إلى توسيع عالمه، أو يتجه نحو القضاء على ذاته:

> **«إن الوجودية ـ مثل الإمكان ـ تتجه بواسطة اختياراتها نحو الوجود، أو تبتعد عن الوجود وتتجه نحو فنائها[2] وزوالها»[3].**

ومن هنا فإن الإنسان في المستوى الوجودي يدرك أن حياتي وكينونتي ـ في ضوء العلاقة المتنازعة بين الوجوه الثلاثة ـ تكتسب معناها في خضم التوثّب الدائم والتسامي المستمر، وأن الأصالة على الدوام من نصيب أسلوب ونمط الوجود وكينونتي الخاصة (الوجودية).

---

1. Ursprung
2. Nothingness
3. Jaspers, *Philosophy*, p4.

تحليل المعطيات: المعنوية والتسامي

إن السعي من أجل إدراك أي نوع من أنواع الجامعية، محكوم عليه ـ في فلسفة ياسبرس ـ بالفشل؛ وذلك لأنه حيث لا يكون هناك من وجود جامع في البين، لن تكون هناك رؤية شاملة أيضًا. وعلى هذا الأساس فإن الآراء المفككة تحصل على اعتبارها؛ وهي الآراء التي تحتوي على مواد ذهنية؛ وبهذا المعنى فإن الشخص الذي يحصل على هذه الرؤية، سوف يعتبرها مطلقة وغير قابلة للتخلف؛كما يذهب الشخص الآخر إلى اعتبار رؤيته كذلك أيضًا. وعلى هذا الأساس فإن كل رؤية ذهنية تطرد الرؤية الأخرى، وتضيف رصيدًا إلى أصالتها الذاتية. إن المعنوية الجديدة على أساس فلسفة كارل ياسبرس تحكي عن أراء مفككة. وهي الآراء المنفصلة التي تعمل على بناء العوالم الداخلية الذهنية. وفي ضوء هذا الاتجاه فإن المعنوية تعني الإدراك والحضور في ساحة الوجود الخاص للإنسان، وإن الوجودية هي ذات الكينونة الخاصّة للإنسان. وإن لازم هذا الحضور بدوره هو التسامي الوجودي للأنا، الذي يعبّر عنه كارل ياسبرس تحت عنوان التعالي أو القفزة المتسامية. وبعبارة أخرى: إن المعنوية تعني إدراك وجودي لكينونة الإنسان الخاصّة، وإن هذه المعنوية بدورها تقوم على أساس التسامي نحو الوجودية.

المعنوية في ضوء الكينونة الخاصة بالإنسان (الوجودية)

إن المعنوية تعني الإدراك والحضور في دائرة الكينونة الخاصة بالإنسان. وفي الحقيقة فإن «المعنوية تعمل على إظهار الوجود الداخلي للإنسان، وترتبط بالقدرة التي تنبثق من الداخل»[1]. إن هذه الكينونة الخاصة التي يتمّ التعبير عنها ـ في رؤية كارل ياسبرس ـ بالوجودية، هي ذاتها التي «تستوجب الاطمئنان والثبات الشخصي»[2]. إن المعنوية تستوجب إضفاء المعنى والمفهوم على العالم والحياة وجميع الأمور المحيطة بها. إن هذا الإضفاء للمعنى على صلة وثيقة مع الحضور

---

1. Roof, *a Generation of Seeker: the Spiritual Journals of the Baby Boom Generation*, P.64.
2. Jaspers, *Philosophy*, p. 126.

في الدائرة الخاصّة بالإنسان؛ وذلك إذ في ضوئها تنكشف معاني الأمور، بل وتعمل حتى الحقيقة على إظهار نفسها في ضوئها أيضًا. كما يذهب كارل ياسبرس إلى الاعتقاد بأن المبنى الأساسي للحقيقة يكمن في صعود الإدراك الفلسفي لنا عن الكينونة من أجل الوصول إلى رؤية واسعة في مورد كل شيء يظهر نفسه لنا بوصفه وجودًا، أو حضورًا عميقًا يمثل مصدرًا للوجودية وجميع الأشياء التي تتجلى لنا. إن هذه الحقيقة غير القابلة للإدراك (الإدراك المفهومي) قوّة تحملنا على نبذ جميع أنواع الدور والمصادرة على المطلوب والتناقض الموجود[1]. وتحظى نسبة الحقيقة والوجود الخاص للإنسان في البين بأهمية خاصّة. إن إدراك الحقيقة إنما يتحقق من خلال الحضور في دائرة الوجودية، ببيان أن هذا الإدراك عبارة عن معرفة وجودية بالكامل، وغير مفهومية ولا انحصارية.

يقول كارل ياسبرس:

> **«إن الفلسفة على مدار الوجودية، نمط من التفكير (غير المفهومي) يبحث الإنسان بواسطته عن صيرورته، وفي نهاية المطاف ينجح في العثور على ذاته»[2].**

إن هذا الادعاء في حقل المعنوية يعمل على تأييد نقطتين، وهما:

النقطة الأولى: إن المعنوية تدور مدار تجربة وجود الذات؛ كما أن المعنوية من وجهة نظر ألكينز ومساعديه:

> **«نمط من الكينونة وتجربة هذا الوجود الذي يظهر بجانبه المتعالي من طريق الوعي والإدراك»[3].**

النقطة الثانية: ممارسة التفكير المعنوي على الأساس الذهني؛ كما ذهب نيلسون بدوره إلى اعتبار المعنوية طريقًا إلى الحصول على نوع من الإدراك الداخلي[4]. وفي

1. Jaspers, Philosophy, p.47.

٢. ياسبرس، *زندگينامه فلسفي من* (سيرتي الفلسفية)، ص ٤١.

3. Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf, & Saunders, "Toward a Humanistic Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement", p.10.

4. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, p.8.

الحقيقة فإن مزاولة التفكير الفلسفي في رؤية كارل ياسبرس بمنزلة السعي إلى العثور على منشأ الحياة والحركة باتجاه الذات الأصيلة[١]، ومن هنا فإنه يُعبرّ عنه في بعض الموارد تحت عنوان «التأمّل المتعالي»[٢]. وعلى أساس هذه الرؤية يمكن أيضًا عدّ «المعنوية» قراءة وجودية عن الذات المتعالية واكتساب التجربة الداخلية[٣]، واعتبارها بحثًا فرديًا من أجل الوصول إلى مفهوم الحياة والغاية منها.

قوام المعنوية بالتعالي في ضوء التسامي

إن المعنوية برمتها رهن بـ «التسامي التلقائي» دون «الجمود الذاتي»[٤]. إن المقصد في التسامي الذاتي بدوره هو الوجودية أيضًا؛ بمعنى الحضور في المساحة الوجودية الخاصة بالإنسان. ومن هنا فإن الاستعلاء أو التسامي الوجودي يُعدّ بمنزلة الأصل والأساس للمعنوية. وبعبارة أفضل: إن المعنوية إنما تخص الإنسان فقط؛ وذلك لأن «المعنوية أسلوب جامع لصيرورة الإنسان إنسانًا»[٥]. ومن هنا فإن الاختلاف الأساسي بين الحيوان والإنسان ـ في رؤية كارل ياسبرس ـ يكمن في أن الحيوان إنما يعمل على تكرار الكينونة الشيئية ولا يتسامى أو يتطوّر أبدًا؛ في حين أن الإنسان بحكم طبيعته لا يستطيع البقاء على ما وجد عليه نفسه فجأة. إنه يواجه طريقًا مغلقًا، ويتعرّض إلى الانحطاط، ويميل إلى التفاهة، ويعيش حالة الاغتراب عن ذاته. ومن هنا فإنه يحتاج إلى النجاة والتحسّن والتحرر والخلاص والعودة إلى ذاته[٦]. وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة فعل داخلي للإنسان ومن خلاله؛

> **«يصل المفكر ـ بواسطة التسامي أو التعالي عن كل شيء عيني ـ إلى إدراك معتبر عن الذات والواقعية»[٧].**

---

1. Jaspers, *Philosophy*, p.283.
2. Transcending Reflection
3. Wuthnow, *The New Spiritual Freedom*, p94.
4. Immanence

٥. كينغ، معنويت، *جان هينلز: راهنماى أديان زنده* (معنوية جون هينلز: دليل الأديان الحيّة)، ص ١٢٦٣.

٦. ياسبرس، *عالم در آيينه تفكر فلسفي* (العالم في مرآة التفكير الفلسفي)، ص ٥٢.

٧. ياسبرس، *فلسفه اگزيستانس* (الفلسفة الوجودية)، ص ٢٨.

وعندها سوف يُكتب التحقق لهذا التسامي في ضوء التعالي[1]. إن مفردة التعالي في فلسفة ياسبرس تنطوي على شيء من التعقيد. وقد عمد في الغالب إلى استعمال هذه الكلمة في موضعين[2]؛ الموضع الأول: التعالي بمعنى الحركة التقدمية للإنسان أو القفزة المتسامية في الأبعاد والمساحات الوجودية نحو الكينونة[3]. والموضع الثاني: التعالي بمعنى مساحة الوجود أو الكينونة في أبعد من العالم بما يتطابق مع مفهوم الله في اللاهوت[4]. وقد ذهب كارل ياسبرس ـ بتأثير من سورين كركيغارد ـ إلى القول بأن المتعالي ـ الله ـ هو غاية القفزة الوجودية، معتقدًا أن الوجودية لا تكتسب هويتها إلا في ضوء التعالي. وبعبارة أخرى: إن الإنسان لا يحصل على ذاته في قبال التعالي إلا في دائرة الوجودية[5]. وقال في ذلك: «إن اليقين بالله يستمدّ قوّته من وجودي. فأنا أستطيع أن استيقنه، لا بوصفه محتوى العلم، بل بوصفه حضورًا بالنسبة إلى الموجود»[6]. كما أنه في المعنوية الجديدة إذا كانت الفرضية قائمة على القول بوجود الله، فإن ذلك الإله سوف يكون بمنزلة المفهوم المصنوع من قبل الإنسان وسوف يتوقف وجوده على الإنسان. يقول يانغ في بيان المعنوية:

---

1. Transcendence

٢. ورنو، ووال، *نكاهي به بديدارشناسي و فلسفه هاي هست بودن* (إطلالة على الظاهراتية والفلسفات الوجودية)، ص ٣١٦.

3. Jaspers, Philosophy.

4. Ibid.

٥- هناك بطبيعة الحال اختلاف أساسي بين المتعالي في مفهومي «الحركة الاستعلائية» و«الله» في فلسفة كارل ياسبرس عن مفهوم الاستكمال ومفهوم الإله في الأديان. يقول جان وال في هذا الشأن: «إن الفيلسوف ـ من وجهة نظر كارل ياسبرس ـ حيث يدرك من جهة ارتباطاته بالدين التقليدي، وإدراكه من جهة أخرى لعدم الاعتقاد الجديد، فإنه لا يكون مؤمنا بالمعنى الاعتيادي للكلمة المتمثل في اتباع دين بعينه، ولا هو غير معتقد. فهو من وجهة نظر المؤمنين كافر ولا دين له، ومن وجهة نظر الملحدين سوف يكون قسًا دنيويًا ومتجددًا. إنه الشخص الذي يسأل، وإن سؤاله ـ على الرغم من أنه لا يعلم إلى أيّ شخص يلتجأ سواه ـ يحتوي على حرارة لا تقلّ عن حرارة المناجاة». (وال، *انديشه هستي* (التفكير الوجودي)، ص ١٨٧.

6. Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, p.45.

«إن معنويتي عبارة عن إظهاري لذاتي. إنها الذات التي تسعى من أجل الحياة ولغرض التماس القريب مع الذات الأسمى[1]. وأنا أعرّف هذه الذات بوصفها جزءًا مني، وهو الجزء الذي أقام التماس مع الله، وأعرفه بواسطته»[2].

وعلى هذا الأساس فإن قيمة الله أو المتعالي تكمن في أنه يجعلنا أكثر تصميمًا وعزمًا على الذهاب إلى أبعد مما نحن عليه.

النتيجة

إن الإنسان المعنوي يسعى نحو استعلائه الوجودي، ويحصل على إدراك مرتبة خاصة من كينونته (الوجودية). إن هذا الوعي والإدراك ليس من جنس تعلق إدراك الفاعل المعرفي بالأمور الموضوعية والملموسة؛ وذلك لأن هذا النوع من الإدراك الذي يقع ـ بزعم كارل ياسبرس ـ ضمن دائرة «الوعي والإدراك الكلي»، يمكن استبداله بأيّ إدراك آخر، فهو من المعطيات الذهنية. وفي الحقيقة فإن إدراكه لمرتبة خاصّة من ذاته، يمثل نوعًا من الإدراك الذاتي الوجودي الذي يتقوّم على أساس أصالة الوجود. وبعبارة أخرى: إن الإنسان المعنوي هو كل شخص يختار الحضور في مساحة الموجود. إن هذا الاختيار الذي يحدث على أساس الإرادة الحرّة، ويتوقف على السلوك النظري والعملي، هو في حدّ ذاته من الخصائص الأساسية في مساحة الموجود. بمعنى أن الحرية وقدرة الإنسان على الاختيار إنما تبلغ غاية قوتها في مرتبة وجودها الخاص. إن الإنسان في دائرة الموجود يكون في منتهى حريته وقدرته على اختيار مطالبه؛ إذ أنه في هذه المساحة يكون قد استند إلى كينونته الخاصة أكثر من أيّ وقت آخر.

إن المعنوية هي بمنزلة الاستعلاء الوجودي، وإن الإنسان في هذا التسامي الداخلي، يضطرّ إلى تجربة حالات متنوّعة؛ حيث يمكن له ـ في الفضاء المعرفي والفلسفي لكارل ياسبرس ـ بيانها وتفسيرها على أساس المساحات الأربعة. وفي الحقيقة والواقع فإن كل مساحة تعكس خصائص أساسية من الإنسان، وإن الإنسان

---

1. Higher Self
2. Young, "new age spirituality", p.196.

يتحوّل في حركة سائلة بين المستويات الأربعة، حيث يتعرّف على إمكاناته الجديدة، ويحصل له إدراك بتمامية ذاته، ويعتبر نفسه في مركز إضفاء المعاني على الأمور، ويجد نفسه على الدوام أكثر مما تصوّر، ويفهم ذاته على الدوام في عدم كفاية ذاته، ويرى أن الانتقال والتحرّك نحو الآفاق الجديدة أمرًا ضروريًا.

وبعبارة أخرى: يمكن اعتبار المعنوية على أساس الاتجاه الوجودي لكارل ياسبرس، بمعنى الاستعلاء الوجودي للإنسان؛ وذلك لأن الإنسان بواسطة حركته المتسامية من ساحة الدازاين إلى ساحة الإدراك التام والكلي، ومن ساحة الإدراك التام إلى ساحة الروح، وبالتالي من ساحة الروح إلى مساحة الموجود، ومن خلال الفهم العميق الذي يحصل عليه من الحرية في هذه المساحة، يتحقق له الكمال الداخلي باختياراته، ويفهم معنى الحياة، ويجيب عن التحديات الوجودية، وينجح في تحقيق الحياة المعنوية. إن هذه الخصائص تتماهى بأجمعها مع مناهج المعنوية وظهور الحالات المنبثقة من المعنوية؛ وهي موارد من قبيل: الفهم الحصري لوجود الذات، والتسامي الوجودي بما هو تطوّر شخصي وارتقاء داخلي، وظهور الذات المتعالية، وتحقق الوعي والإدراك المعنوي.

المصادر

كينغ، أورسولا، *معنويت، جان هينلز: راهنماي أديان زنده* (معنوية جون هينلز: دليل الأديان الحيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرحيم گواهي، قم، نشر بوستان كتاب، ١٣٨٧ هـ ش.

هايدغر، مارتن، *هستي و زمان* (الكينونة والزمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سياوش جمادي، طهران، نشر ققنوس، ١٣٨٩ هـ ش.

وال، جان، *انديشه هستي* (التفكير الوجودي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر پرهام، طهران، نشر طهوري، ١٣٥٧ هـ ش.

ورنو، روجيه؛ وال، جان، *نگاهي به بديدارشناسي و فلسفه‌هاي هست بودن* (إطلالة على الظاهراتية والفلسفات الوجودية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى مهدوي، نشر خوارزمي، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

وولف، ديفد، *روان‌شناسي دين* (علم النفس الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد دهقاني، نشر رشد، ١٣٨٦ هـ ش.

ويست، ويليام، *روان درماني و معنويت* (العلاج النفسي والمعنوية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهريار شهيدي وسلطان علي شير افكن، طهران، نشر رشد، ١٣٩٣ هـ ش.

ياسبرس، كارل، *زندگي‌نامه فلسفي من* (سيرتي الفلسفية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، طهران، نشر هرمس، ١٣٩٣هـ ش.

ــــــــ ، *عالم در آيينه تفكر فلسفي* (العالم في مرآة التفكير الفلسفي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود عباديان، طهران، انتشارات پرسش، ١٣٧٧ هـ ش.

ــــــــ ، *فلسفه اگزيستانس* (الفلسفة الوجودية)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: ليلى روستائي، طهران، انتشارات پارسه، ١٣٩٥ هـ ش.

Bellah, R. N, *Beyond belief*, New York: Harper & Row, (1970).

Doyle, D, “Have we looked beyond the physical and psychosocial?”, *J Pain Symptom Manage*, 7 (5): 302 – 311, 1992.

Elkins, D. N, Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. "Toward a humanisticphenomenological spirituality: Definition, description, and measurement", *Journal of Humanistic Psychology*, 28 (4): 5 – 18, (1988).

Fisher, john, “development and application of a spiritual well-being questionnaire called shalom”, *religions*, 1 (1): 105 – 121, (2010).

Fry, w, "toward a theory of spiritual leadership", *the leadership quarterly*, 14 (2): 693 – 727, (2003).

Jaspers, Karl, *General psychopathology*, Hoenig, J, Hamilton, M. W, Baltimore: Johns Hopkins University Press, (1997).

——, *Kant, Ralph Manheim*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, (1962).

——, *Man in the modern age*, Eden and Cedar Paul. London: Routledge, (1956).

——, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Ralph Manheim, London: Gollancz, (1951).

——, *Philosophy 1*, E. B. Ashton, Chicago and London: University of Chicago Press, (1969).

——,*Philosophy 2*, E. B. Ashton, Chicago and London: University of Chicago Press, (1969).

Nash, R. J, Spirituality, Ethics, Religions, and Teaching: A Professor’s Journey, New York: Peter Lang Publishing. Inc, (2002).

Nelson, J. M, *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York: Springer – Verlag, (2009).

Oswald, Schrag, Existe*nce, Existenz and Transcendence: An Introduction to the Philosophy of Karl Jaspers*, Pittsburg: Duquesne University Press. oxford dictionary online, (1971).

Roof, Wade, A Generation of Seeker: the Spiritual Journals of the Baby Boom Generation, San Francisco: HarperCollins, (1993).

Wiseman, James, Spirituality and Mysticism: A Global View, Orbis books, (2006).

Wuthnow, Robert, "The New Spiritual Freedom", in: *cults and new religious movements*, Lorne Dawson, Oxford: Blackwell, (1998).

Young, C, "New Age Spirituality", *Self and Society*, 16 (5): 195 – 201, (1998).

يشتمل هذا الكتاب على مجموعة من المقالات حول مفهوم المعنوية ونسبة الدين والمعنوية في ضوء التركيز على المعنوية الجديدة. فإن المعنوية الجديدة شاملة لطيف واسع من الأفكار التي يتمّ بحثها عبر آليات متنوّعة في إطار تحسين الوضع الروحي والنفسي وتحسين العلاقات الفردية وإيجاد الشعور بالرضا عن النفس والحصول على الهدوء والطمأنينة وما إلى ذلك. إن أغلب هذه الآليات والحلول تأتي بتأثير من الأفكار المادية والانحراف عن التعاليم الدينية، مع التركيز على الأفهام السطحية للنظريات السيكولوجية وما إلى ذلك.

